

Tilburg University

Op zoek naar grazige weiden

Ransijn, H.A.

Publication date:
2012

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):
Ransijn, H. A. (2012). *Op zoek naar grazige weiden: Een semiotisch onderzoek naar de motivatie van deelnemers aan activiteiten van bezinningscentra*. Uitgeverij 2VM.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Op zoek naar grazige weiden

Een semiotisch onderzoek
naar de motivatie van deelnemers
aan activiteiten van bezinningscentra



Heleen Ransijn

Theologische Perspectieven
Supplement Series 3

NVM

Deze studie is mogelijk gemaakt door een financiële bijdrage van verschillende religieuze orden en congregaties en door een financiële bijdrage die werd verkregen door bemiddeling van Stichting Porticus te Amsterdam. Voor de kosten van uitgave en druk werd een bijdrage verleend door een fonds dat verder ongenoemd wil blijven.

© Copyright **NVM** 2012

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of op enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de rechthebbende(n).

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photo-copying, recording or otherwise, without the prior permission of the publishers.

Printed in The Netherlands.

ISBN / EAN 978-94-90393-XX-X

Titel Op zoek naar grazige weiden

Subtitel Een semiotisch onderzoek naar de motivatie
van deelnemers aan activiteiten van bezinningscentra

Auteur Helena Anna Ransijn (1962-)

Reeks Theologische Perspectieven Supplement Series

Reeksnummer 3

Druk 1


Aantal pagina's VI, 338

NUR-code

NUR-omschrijving

Trefwoorden trefwoord · trefwoord · trefwoord

Uitgever Uitgeverij 2VM · Bergambacht (NL) · info@uitgeverij2vm.nl · uitgeverij2vm.nl

Boekverzorging Gerard van Zanden ·  TYPUS · typus.nl

Heleen Ransijn

Op zoek naar grazige weiden

Een semiotisch onderzoek naar de motivatie
van deelnemers aan activiteiten van bezinningscentra

THEOLOGISCHE PERSPECTIEVEN

SUPPLEMENT SERIES DEEL 3

Publicatie van de Tilburg School of Theology
van Tilburg University

Redactiecommissie:

Stefan Gärtner, Piet van Midden, Henk J.M. Schoot (vz.)

OP ZOEK NAAR GRAZIGE WEIDEN

Een semiotisch onderzoek naar de motivatie
van deelnemers aan activiteiten van bezinningscentra

Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor in de godgeleerdheid aan Tilburg University op gezag van de rector magnificus, prof.dr. Ph.Eijlander, in het openbaar te verdedigen ten overstaan van een door het college voor promoties aangewezen commissie in de aula van de Universiteit op vrijdag 26 oktober 2012 om 10.15 uur door **Helena Anna Ransijn**, geboren op 3 mei 1962 te Koog aan de Zaan.

Promotor:

Prof. dr. J.B.M. Wissink

Co-promotor:

Dr. J.J.C. Maas

Promotiecommissie:

Prof.dr. H.H. Blommestijn

Prof.dr. G.M. Lukken

Prof.dr. D. Pollefeyt

Dr. A.M.H. Bisschops

INHOUD

Voorwoord	1
1. Vraagstelling en maatschappelijke context	
van catechese “op zoek naar grazige weiden”	5
1.1 Vraagstelling	5
1.2 Historie van het ontstaan van de moderniteit	7
1.3 Individuen in de reflexieve moderniteit	13
1.4 Geloven in een plurale werkelijkheid	18
1.5 Verdere opzet van dit onderzoek	20
2. Methode van dit onderzoek	21
2.1 Kwalitatief en explorerend	21
2.2 De centra: een verkennende manoeuvre	21
2.3 De deelnemers: diepte-interviews	22
2.4 Het eigene van een semiotische aanpak	24
2.5 Het probleem van de terugkeer naar de natuurlijke wereld	30
2.6 Methodische vragen rond analyse en synthese	31
3. Bezinnings- en spiritualiteitscentra in Nederland	33
3.1 Het ontstaan van de huidige bezinnings- en spiritualiteitscentra	34
3.2 Inventarisatie van de centra	38
3.3 Enkele centra van binnenuit	43
3.4 Samenvatting en voorlopige conclusies	61
4. De deelnemers	63
4.1 Interview Netty Duives	64
4.2 Interview Berthe Jaspers	81
4.3 Interview Karel Marijnissen	101
4.4 Interview Ko Borst	118
4.5 Interview Henk Driessen	131
4.6 Interview Nora Walters	146

4.7 Interview Vera Davids	160
4.8 Interview Frits Cornelissen	176
4.9 Interview Jan Dirkzwager	189
4.10 Interview Bregtje Diekman	204
4.11 Interview Nienke Zaaier	217
4.12 Interview Naomi Terpstra	228
4.13 Vanuit de veelheid: aanknopingspunten voor antwoorden	243
5. Motivatie in de interviewteksten	245
5.1 Op het spoor van motivatie	245
5.2 Motivationale elementen in de teksten	246
5.3 Werkwijze bij het opsporen van motivationele elementen	250
5.4 De opposities nader bekeken	253
5.5 Virtualisering, actualisering en realisering in de teksten	267
5.6 Bezinningscentrum en buitenwereld: een verhouding tussen ruimten	275
6. Conclusies en aanbevelingen	277
6.1 Van analyses naar realiteit: een hermeneutische slag	277
6.2 Motieven	286
6.3 Het onverwachte	301
6.4 Conclusies	304
6.5 Aanbevelingen	312
Synopsis	317
Literatuur	327
Curriculum vitae	337

VOORWOORD

Voor iemand wiens meisjesdroom het was om boswachter te worden, is de keuze voor de theologie niet een voor de hand liggende. En promoveren in de theologie al helemaal niet. De weg die uiteindelijk heeft geleid tot dit proefschrift heeft bovendien ook nog de nodige hobbels gekend.

Het begin lag in het najaar van het jaar 2000. Ik werkte in het jongerenpastoraat bij de inmiddels helaas ter ziele gegane KCL toen het verzoek kwam van Jozef Wissink en Jacques Maas om dit promotieonderzoek te gaan doen. Ik aarzelde in eerste instantie. Mijn werk bij de KCL beviel me uitstekend: werkmateriaal maken voor groepen in het land, af en toe workshops en trainingen aan mensen die actief waren in het lokaal jongerenpastoraat en een ontzettende fijne groep collega's. Dat zou ik dan allemaal moeten opgeven. Maar mijn wetenschappelijke ambitie kreeg de overhand. Bovendien was ik geboeid door het onderwerp, en ook nog eens gemotiveerd (om bij het onderwerp van dit proefschrift aan te sluiten) door mijn twijfels over de bestaande gangbare catechesepraktijken in de katholieke kerk. En last but not least: het zou gaan om kwalitatief onderzoek, gebaseerd op de ervaringen van mensen zelf. Het is mijn overtuiging dat daarin de belangrijkste bron ligt voor theologiseren: in de dagelijkse praktijk van gelovige (en niet-gelovige) mensen in de concrete tijd en de samenleving waarin zij leven.

Eén van de elementen die dit onderzoek voor mij nog eens extra boeiend maakte, is het feit dat het grootste deel van de van-huis-uit-katholieke bezinningscentra (om het veld niet onoverzichtelijk breed te maken besloten we van meet af aan om ons hiertoe te beperken) zijn oorsprong vindt in een religieuze orde of congregatie. Dit is een deel van de katholieke traditie waar ik zelf al langer vertrouwd mee was; ik kan zelfs stellen dat ik er "mee getrouwd was". Sinds 1990 was ik bewoner van de Gemeente St. Jan in het Amersfoortse Soesterkwartier, voortkomend uit de Zusters van Onze Lieve Vrouw van Amersfoort. En al vijf jaar daarvoor had ik me aangesloten bij de Franciscaanse Samenwerking (later Franciscaanse Beweging), wat in 1989 concreet leidde tot een halfjaar wonen en werken bij het resocialisatieproject "Frans Tweedehands" in Rotterdam. Franciscus, de grote ordestichter uit de 12e eeuw, is zodoende al meer dan mijn halve leven mijn reisgenoot. Nu woon ik weliswaar al bijna tien jaar niet meer in een religieuze gemeenschap, maar het religieuze leven heeft me nooit werkelijk losgelaten. Dit mag blijken uit het feit dat ik tegenwoordig werk bij het Dominicaans Studiecentrum voor Theologie en Samenleving. Bij een organisatie dus die zich noemt naar die andere grote ordestichter uit de 12e eeuw, Dominicus.

Er loopt nog een link tussen mijn promotie-onderzoek en mijn huidige werk. Het DSTS houdt zich intensief bezig met de rol van religie in de samenleving in onze tijd, in het bijzonder met het verschijnsel van “meervoudige (religieuze) identiteit”. Waarbij het DSTS het uitgangspunt hanteert dat ik hierboven al verwoordde: de dagelijkse ervaringen van mensen vormen een belangrijke — of zelfs de belangrijkste — bron voor theologiseren. Mensen zoeken anno 2012 naar wegen om hun geloof vorm te geven in een religieus plurale context, en doen daarbij lang niet altijd een beroep op de bestaande religieuze instituties. Dit zoeken naar een gelovige identiteit is overigens niet alleen te vinden bij christenen, maar evengoed bijvoorbeeld bij moslims. En het zoeken hiernaar is ook één van de grote rode draden in dit onderzoek gebleken.

In de interviews die ten grondslag lagen aan dit onderzoek komen twaalf van zulke zoekende mensen aan het woord. Het waren er oorspronkelijk twintig; de uitwerking en analyse van de interviews bleek echter zó arbeidsintensief dat er uiteindelijk acht niet geanalyseerd konden worden. Al deze twintig mensen hebben de moed gehad om heel open te spreken over wat hen ertoe gebracht heeft om naar een bezinningscentrum te gaan, wat zij daar zochten en wat zij daar vonden. Het waren lange en steeds fascinerende gesprekken die me tijdens een lange, hete zomer van Groningen tot Beverwijk en van Rotterdam tot Enschede voerden. Als ik terugkijk op de contacten met “mijn” respondenten hebben een paar dingen me in het bijzonder getroffen. Uit de gesprekken bleek onder andere dat de bezinningscentra een duidelijke eigen bijdrage hebben in het geheel van plekken waar mensen op zoek gaan naar wat hen beweegt. Bij bezinningscentra gaat het niet om een mens als patiënt, of — nog erger — als “case”, maar om een mens als mens. Om met één van de respondenten te spreken: “daar wordt ook met een vriendelijke blik naar je kwetsuren gekeken, niet iets waar je je over hoeft te schamen. Terwijl ik dat op de andere plekken zo vreselijk voelde, alsof ik moet slagen of zo.” Maar met name zijn me die momenten bijgebleven waarop ervaringen ter sprake kwamen, die zich niet zomaar laten duiden. Een aantal van die ervaringen komt terug in de interviewteksten. Het ging om ervaringen die onverwacht waren gekomen, waardoor een respondent soms bijna overvallen werd, maar die tegelijk een grote impact hadden gehad. Ze waren een voortdurende herinnering aan de gelovige intuïtie dat ons leven niet alléén mensenwerk is. Juist ervaringen die we zelf als het ware niet in de hand hebben kunnen vaak ons leven ten diepste tekenen.

Ik voel mij nog steeds vereerd door het vertrouwen dat mijn respondenten in mij hadden en ik ben er dankbaar voor. Hetzelfde geldt overigens voor de bezinningscentra zelf, die mij op allerlei mogelijke manieren hun welwillende medewerking hebben gegeven. Een klein aantal leerde ik van binnenuit kennen, wat al een boeiende ervaring op zich was.

Zoals gezegd waren er de nodige hobbels in de weg die loopt vanaf het verzoek om dit onderzoek te gaan doen tot aan het proefschrift dat er nu ligt. Hobbels van heel persoonlijke aard, die vermoedelijk alles te maken hadden met mijn eigen zoektocht naar (gelovige) identiteit. Mijn leven werd een aantal malen op zijn kop gezet in de periode dat ik aan het onderzoek werkte. Dat is niet bevorderlijk voor een vlot verloop van een promotietraject.

Eerlijk gezegd: dat dit proefschrift er nu ligt, beschouw ik als een bijzonder teken van Gods genade. Maar aan die genade is wél hard door mensen meegewerkt. De “medewerkers aan de genade” waren in de allereerste plaats mijn promotoren, prof.dr. Jozef Wissink en dr. Jacques Maas. Jozef en Jacques, ik heb het jullie al eens gezegd maar ik kan het niet genoeg herhalen: ik ben jullie innig dankbaar voor jullie inspirerende begeleiding, jullie niet aflatende enthousiasme en vooral voor jullie grote trouw. Al die jaren zijn jullie erin blijven geloven, en zonder dat was het voor mij niet mogelijk geweest om er zelf ook in te blijven geloven. Ik ben jullie meer verschuldigd dan ik ooit in woorden zal kunnen uitdrukken.

Vervolgens wil ik mijn collega-promovendi noemen van de “promovendiclub” van Jozef Wissink. Onze bijeenkomsten, gepland en ongepland, zijn me tot grote steun en ook inspiratie geweest. Zij zijn mij inmiddels allemaal voorgegaan op de weg naar de doctorstitel. Ik kan alleen maar hopen dat ik een waardige hekkensluiter ben. En er waren nog andere promovendi, namelijk de kamergenoten van de “promovendikamers” op de 8e verdieping. Ook aan hen denk ik terug met genoegen en dankbaarheid.

De collega’s van de vakgroep Praktische Theologie en Sociale Wetenschappen van (tot 2007) de KTU wil ik graag ook nog vermelden. Zij zijn voor mij echte collega’s geweest en hebben mijn tijd als junior onderzoeker aan de KTU mede kleur gegeven. In het bijzonder wil ik Sieds Prins bedanken, die mij op fantastische wijze heeft bijgestaan om door een moeilijk jaar heen te komen.

Een bijzonder woord van dank wil ik uitspreken aan de religieuze orden en congregaties en de fondsen die het mogelijk maakten dat mijn periode aan de KTU nog met zes maanden verlengd kon worden. Zonder hun ruimhartige steun was de voltooiing van dit onderzoek niet mogelijk geweest.

En tenslotte wil ik twee mensen voor het voetlicht brengen wier namen onverbrekkelijk met elkaar verbonden zijn: Ko en Thecla Ransijn-Oostendorp.

Mijn moeder, Thecla Oostendorp, is bij uitstek degene geweest die mij altijd heeft aangemoedigd om mijn talenten te gebruiken en vruchtbaar te maken. Zelf gaf ze — samen met mijn vader — hierin het goede voorbeeld. En anno 2012 is haar geestelijke scherpte, na meer dan 80 jaar, nog steeds springlevend. Dit mag blijken uit het feit dat zij haar talenten heeft ingezet om mijn manuscript nog eens helemaal na te lopen op de punten, komma’s, spelling en grammatica. Graag spreek ik mijn dank én mijn hulde hiervoor uit.

Dit boek draag ik op aan mijn vader, Ko Ransijn. Hij stierf in januari 2007, op een moment dat ik nog midden in mijn promotie-onderzoek zat. De actieve en praktische manier waarop hij zijn katholiek-zijn gestalte gaf heeft mij geleerd dat geloven in de eerste plaats gaat om mensen en om gemeenschap. Bezinning was aan hem minder besteed. Toch was het ook juist zijn geloof waardoor hij “ja” kon blijven zeggen aan het leven, en niet bang was om het uit handen te geven toen dat moment dáár was. Ik heb er alle vertrouwen in dat hij vanuit waar hij nú is — waar het, volgens de wijsheid van ons geloof, een stad van vrede is — met vreugde en voldoening ziet, dat het boek er nu eindelijk ligt.

Tienhoven, 29 april 2012

(Op het feest van de heilige Catharina van Siëna, Dominicaans heilige en kerkleraar)

VRAAGSTELLING EN MAATSCHAPPELIJKE CONTEXT VAN CATECHESE “OP ZOEK NAAR GRAZIGE WEIDEN”

1.1 Vraagstelling

Traditioneel wordt catechese vanuit het organisatiemodel van de territoriale parochie aangeboden aan haar leden. Tot in de jaren '70 gebeurde dit meestal via het kanaal van de katholieke (parochie)scholen in de schoolcatechese. Doel van deze catechese was vooral om kinderen en jongeren te initiëren in het christelijk geloof en hen te begeleiden in het socialiseringsproces in het katholiek milieu. Vanaf de jaren '80 nam over het algemeen de rol van de school af. Toen in 1989 het vak Levensbeschouwing op katholieke scholen voor Voortgezet Onderwijs formeel een plaats kreeg — een vak dat niet langer initiatie en socialisatie tot doel had, maar primair informatie en levensbeschouwelijke communicatie — werd de noodzaak van een eigen toeleiding tot het christelijk geloof door de parochies zelf gezien en geoperationaliseerd. Het betreft in belangrijke mate initiatiecatechese. De parochie heeft in deze de taak van de katholieke school overgenomen.

Een relatief nieuwe ontwikkeling is die van de volwassenencatechese. In het eerste onderzoek van enige omvang naar parochiecatechese, het in 1989 verschenen *De moeizame weg van belemen naar leren*, wordt geconstateerd dat deze in het seizoen 1984–1985, waarop het onderzoek zich baseerde, praktisch nog niet bestond.¹ Vijftien jaar later blijkt in het bisdom Utrecht echter het aandeel volwassen deelnemers aan catechese onverwacht groot te zijn: ruim 40% van het totaal aantal deelnemers valt onder deze categorie, aldus de bevindingen van het onderzoek *Gods woord ter sprake brengen*.² Verschillende diocesane beleidsnota's die met name in de jaren 1990–1999 verschenen lijken in hun opvatting over catechese vooral uit te gaan van volwassenencatechese. Bovendien lijkt er in de laatste decennia veel meer aanbod te zijn gekomen in parochiecatechese. Een en ander wekt een indruk alsof de volwassenencatechese in korte tijd volwassen is geworden.

Bij de opzet van volwassenencatechese op parochieel en dekenaal niveau wordt vaak aangesloten bij het bestaande organisatiemodel van de parochie. Kenmerk van dit model is dat het sterk naar binnen gericht is in die zin dat het de plaatselijke

¹ Van den Berk en Scholten 1989, 105.

² Kalbheim 1999, 15.

gemeenschap wil versterken. Naast de catechese in de parochie ontwikkelen zich echter nieuwe vormen. Het betreft catechetische activiteiten (cursussen voor levens- en geloofsvorming, leerhuizen, meditatieweekends e.d.) die het territoriale niveau van de parochie of zelfs het dekenaat overschrijden. Gezien de toeloop oefenen zij op veel mensen een grote aantrekkingskracht uit. Of er sprake is van een verschuiving van catechese binnen de parochie naar levensbeschouwelijke leerprocessen buiten parochiële verbanden is niet aan te tonen, maar het feit dát er catechetische activiteiten plaatsvinden buiten het gangbare kerkelijke verband van parochie, dekenaat en/of diocesis onmiskenbaar. Deze buitenparochiële activiteiten vinden voor een belangrijk deel plaats in niet direct aan de officiële kerkelijke structuren verbonden instellingen die een divers aanbod verzorgen aan activiteiten op het gebied van spiritualiteit, bezinning en zingeving. Dit soort instellingen wordt vaak aangeduid als bezinningscentra. Dit is ook de term die verder in dit onderzoek zal worden gehanteerd.

In het onderzoek “*Op zoek naar grazige weiden — Een semiotisch onderzoek naar de motivatie van deelnemers aan activiteiten van bezinningscentra*” staat de vraag naar de betekenis van de activiteiten van de bezinningscentra centraal. Het onderzoek richt zich daarbij met name op de receptie van deze activiteiten, met andere woorden, op de kant van de deelnemers aan buitenparochiële catechetische activiteiten. De voornaamste vraag hierbij is: wat is hun *motivatie* om deel te nemen aan de activiteiten van bezinningscentra? Of anders gezegd: wat zoeken deze mensen in de verschillende centra en instituten die deze buitenparochiële activiteiten aanbieden, wat vinden zij daar en hoe verhoudt dit zich tot hun verdere betrokkenheid of niet-betrokkenheid bij kerk en geloof? En tenslotte: wat betekent dit voor de aanbieders van zowel de binnenparochiële als de buitenparochiële catechese?

Deze vragen worden niet gesteld in een maatschappelijk vacuüm. Het fenomeen buitenparochiële catechese hangt nauw samen met de ontwikkelingen in de samenleving. Het parochiële model is feitelijk gebaseerd op de samenleving zoals die tot in de jaren '50 en '60 bestond. Sindsdien is het maatschappelijk klimaat ingrijpend veranderd. Om iets te begrijpen van de plaats en functie van buitenparochiële catechese zal het noodzakelijk zijn om deze klimaatsverandering en haar gevolgen te verkennen. Op deze verkenning is dit hoofdstuk gericht. Ik zal beginnen met een verkenning van het huidige maatschappelijke klimaat in het algemeen (1.2), vervolgens zal ik ingaan op de gevolgen die dit klimaat heeft voor individuele mensen (1.3) en tenslotte enige gedachten ontwikkelen over de gevolgen die dit heeft voor kerk en geloof (1.4).

1.2. Historie van het ontstaan van de moderniteit

Er zijn verschillende benamingen in omloop om de tijd waarin wij nú leven aan te duiden. Dat deze tijd iets met “moderniteit” te maken heeft, daar lijkt iedereen het wel over eens; getuige de benamingen “laat-moderniteit”, “hoog-moderniteit” en “post-moderniteit”, die alle drie in de literatuur voorkomen. De criteria voor de vraag aan welke benaming men de voorkeur geeft zijn onduidelijk. Hetzelfde geldt voor de afbakening in de tijd. De meeste auteurs laten de moderniteit ongeveer aanvangen bij de 16e–17e eeuw, de Renaissance en het Franse rationalisme van Descartes, al zijn er ook auteurs die de Franse Revolutie als startpunt nemen.³ Ik wil mij in deze verkenning scharen achter de visie van Hans van der Loo en Willem van Reijen die in “Paradoxen van modernisering” een uitgebreide historische beschouwing hebben opgenomen over het ontstaan van de moderniteit en de eerste kiemen hiervan in de late middeleeuwen waarnemen. Het eerste begin van de moderniteit wordt in deze beschouwing gelocaliseerd in de overgang van middeleeuwen naar Renaissance. Uit hun studie en die van anderen blijkt dat de moderniteit een complex geheel is, dat vanuit een aantal perspectieven beschouwd kan worden. Deze zal ik aanduiden als het technisch-economisch perspectief (overgang van landbouw naar industrialisatie),⁴ het politiek perspectief (overgang van feodaal stelsel naar verstedelijking en uiteindelijk natiestaat)⁵ en tenslotte het filosofisch perspectief (overgang van kerkelijke dominantie naar seculiere dominantie en levensbeschouwelijke pluraliteit).⁶ Deze drie perspectieven hebben elkaar wederzijds sterk beïnvloed en zijn dus niet zomaar van elkaar te onderscheiden, laat staan te scheiden.

Bij het *technisch-economisch* perspectief is met name van belang de opkomst van de steden in het laat-middeleeuwse Europa en hiermee samenhangend de ontwikkeling van de handel. De opkomst van de steden veranderde het economische patroon grondig. De stedelijke bevolking verbouwde niet zelf haar eigen voedsel; dit leidde ertoe dat er op het platteland naar andere productiewijzen moest worden omgezien om aan de vraag vanuit de steden naar voedsel en andere landbouwproducten (zoals linnen en wol) te kunnen voldoen. Op termijn leidde dit tot een rationalisering van de landbouw. Door de veranderende verhoudingen tussen stad en platteland werd de rol van de handel steeds groter. In het verlengde van de handel kwam het geldwezen op. Tegelijk kwam in de steden de nijverheid op gang, en wel op een veel grotere schaal dan voorheen de (voornamelijk zelfvoorzienende) plattelandsnijverheid. De uitvinding van de boekdrukkunst, een andere ontwikkeling uit de late middeleeuwen,

³ Vgl. Hellemans 1997, 3 (Hellemans plaatst de ‘doorbraak van de moderniteit’ rond 1800).

⁴ Van der Loo/Van Reijen 1990, 48 vv.

⁵ Giddens 1991, 15; Van der Loo/Reijen 1990, 48 vv..

⁶ Boeve 1999, passim.

leidde tot het ontstaan van een veel efficiëntere communicatie. Het samenspel van al deze factoren leidde uiteindelijk tot het ontstaan van de kapitalistische markteconomie die typerend is voor de moderniteit.⁷

Bij het *politieke* perspectief is de opkomst van steden en handel eveneens een belangrijke ontstaansfactor. De toenemende economische macht van steden en handelaren betekende een ondermijning van de macht van de landbezittende adel. Tegelijk vond er op veel plaatsen in Europa een concurrentiestrijd plaats tussen verschillende adellijke huizen die er uiteindelijk toe leidde dat één adellijk huis het grootste deel van de macht naar zich toetrok. De steden speelden hier in zoverre een rol bij dat zij over het algemeen dit ontstaan van een absolute monarch steunden om uit de greep van de lokale adel te ontkomen. Het gecentraliseerde bestuur, dat kenmerkend is voor de moderne natiestaat, ontstond zo uit een samenspel van burgers en vorsten.⁸ Deze vorm van bestuur was van groot belang voor de handel, met name door het verschaffen van eenheid op het gebied van wetten en munteenheid.

Bij het *filosofische* perspectief is het van belang om aandacht te besteden aan de erfenis van de Renaissance. De Renaissance legde de nadruk op het zich bevrijden uit de traditionele vormen en zocht het daarbij aanvankelijk in een nieuwe waardering van de klassieke oudheid. Deze beweging had belangrijke consequenties voor de cultuur en de wetenschap. De Renaissance zette zich op filosofisch terrein af tegen de middeleeuwse scholastiek, die in haar ogen slechts herhaalde wat in de oudheid al ontdekt en uitgevonden was.⁹ Als reactie op wat men zag als de haarkloverijen van de scholastiek begon men zich met name te richten op de zichtbare wereld; de empirie werd het nieuwe uitgangspunt voor filosofie en wetenschap. Als gevolg van dit uitgangspunt verandert onder andere de visie op de natuurlijke leefomgeving ingrijpend. De natuur is niet langer een door God geschapen wonder, maar een verzameling verklaarbare verschijnselen waar men praktisch gebruik van kan maken. In het verlengde hiervan werd ook de samenleving niet langer gezien als een door God gewilde orde maar als een veranderbaar mensenwerk.¹⁰ De visie op natuur en samenleving werd, met andere woorden, in toenemende mate gerationaliseerd. Deze rationalisering had ook te maken met een andere ontwikkeling van de Renaissance, namelijk de verschuiving van de aandacht van het collectief en de traditie naar het individu. De reformatie, een van de belangrijkste vruchten van dit Renaissance-bewustzijn als het om religie gaat, kan gezien worden als een gevolg van deze waardering voor het individu. Niet langer was het gezag van de kerk de norm, maar het individu 'coram Deo', tegenover God. De individualisering en rationalisering werden nog verder doorgevoerd

7 Vgl. Van der Loo/Van Reijen 1990, 52v.

8 idem, 53.

9 Vgl. idem, 58.

10 Vgl. idem, 58.

in de Verlichting van de 18e eeuw. De denkers van de Verlichting wilden in de eerste plaats breken met de traditie, die zij zagen als een bron van irrationaliteit.¹¹ Daarmee werd religie in feite buiten spel gezet ten gunste van het geloof in de menselijke rede. De Verlichtingsdenkers waren de wegbereiders van de secularisatie, die net als de eerder genoemde markteconomie een kenmerk is van de moderniteit. Religie werd gescheiden van filosofie en wetenschap en gaandeweg steeds meer teruggedrongen tot een eigen provincie. In Nederland, en meer in het algemeen in West-Europa, leidde dit tot een terugdringing van de rol van kerk en godsdienst in het publieke leven en een toenemende ontkerkelijking. In andere delen van de wereld is deze ontwikkeling anders gelopen.¹² Het zou echter vér buiten het bestek van dit onderzoek liggen om hier uitgebreid nader op in te gaan. Ik zou alleen willen aanstippen dat ook in andere delen van de wereld sprake is van een sterke functionele differentiatie in de samenleving, die religie in een eigen domein teruggedrongen heeft. Dit is bijvoorbeeld in de Verenigde Staten overigens wél een domein dat aanzienlijke invloed uitoefent op andere domeinen zoals met name het politieke domein.¹³ Op deze differentiatie in de Nederlandse (Westeuropese) context kom ik verderop nog terug.

Deze drie grote ontwikkelingen — economisch, politiek en filosofisch — hebben in belangrijke mate onze Westeuropese samenleving gemaakt tot wat zij nu is. Economisch gezien liep de ontwikkeling uit op de kapitalistische markteconomie, politiek gezien op de natiestaat met haar centraal burgerlijk bestuur en filosofisch gezien op individualisatie en secularisatie. De ontwikkelingen zijn niet los te zien van elkaar. Bij alledrie is de radicale verschuiving bepalend geweest die we kunnen samenvatten als een verschuiving van collectief en traditie naar de individuele mens. Het ontstaan van de markteconomie enerzijds en het ontstaan van de natiestaat anderzijds zijn twee bewegingen die nauw met elkaar verband houden. Hetzelfde geldt voor de opkomst van de burgerlijke vrijheden — zowel economisch als politiek — en het burgerlijk zelfbewustzijn enerzijds en de opkomst van individualisme en secularisatie anderzijds.

Hoewel er zeker nog veel te zeggen valt over de economische en politieke ontwikkelingen in de moderne samenleving van na de 18e eeuw zal ik mij in het hierna volgende beperken tot de ontwikkeling van het denken na de Verlichting, dus het filosofische perspectief. Voor het onderwerp van dit onderzoek is met name dit perspectief van belang, omdat het levensbeschouwelijk pluralisme, dat hier uiteindelijk uit voortkomt, naar mijn inschatting een belangrijke achtergrond vormt voor het ontstaan van de buitenparochiële vormen van catechese die in dit onderzoek aan de orde zijn. We zullen de andere perspectieven hierbij echter niet geheel uit het oog verliezen.

¹¹ Vgl. idem, 61.

¹² Vgl. Helleman 2007, 157vv.; Dingemans 2007, 56vv.

¹³ Vgl. Helleman 2007, 157 vv.

1.2.1 *Moderniteit in de 19e en 20e eeuw: tijdperk van de “grote verhalen”*

In het bovenstaande is, via de drie genoemde perspectieven, de ontwikkeling van de vroege moderniteit geschetst tot en met de Verlichting in de 18e eeuw. De 18e eeuw liep politiek gezien uit op twee grote burgerlijke revoluties: de Amerikaanse onafhankelijkheidsoorlog en de Franse revolutie. Voor het ontstaan van de huidige samenleving in West-Europa is met name de laatstgenoemde van beslissend belang geweest. In het voetspoor van de Verlichting en van de Franse revolutie ontstonden in de 19e en de eerste helft van de 20e eeuw een aantal seculiere ideologieën, zoals het seculiere humanisme (van christelijk humanisme was al sprake sinds de Renaissance), het liberalisme en socialisme. Deze nieuwe ideologieën betekenden een afrekening met het christelijke ideologische monopolie. Het wegvallen van het christelijke perspectief leidt ertoe dat de mens zelf centraal komt te staan, en dan met name (naar het ideaal van de Verlichting) de menselijke autonomie. Ook steunen de moderne ideologieën over het algemeen sterk op de rede en de positieve wetenschap, die door veel moderne denkers als een ontmaskering van het christendom en van de religie in het algemeen wordt beschouwd. Wél hadden de “grote verhalen”, zoals Jean-François Lyotard ze noemt,¹⁴ met het christendom gemeen dat ze pretendeerden een totaalvisie te vertegenwoordigen op het menselijk bestaan.

Als (defensieve) reactie op de doorbreking van haar monopolie begint de christelijke traditie zichzelf op te stellen als concurrent van deze “grote verhalen”, waarmee ze feitelijk zichzelf ook als “groot verhaal” presenteert. Het ontstaan van bewegingen als de Anti-Revolutionaire Partij (de “revolutie” in deze naam wees op de Franse revolutie), christelijke vakverenigingen, scholen en andere instituties was er mede op gericht om het christelijke volksdeel aan de eigen kerk te binden en om “afval” naar andere ideologieën te voorkomen. In dit licht moet ook bijvoorbeeld het Mandement van de Nederlandse bisschoppen in 1954 worden gezien. Het anti-modernisme van de katholieke kerk in de 19e en het begin van de 20e eeuw was in wezen zeer modern; het was een reactie op de ontwikkelingen binnen de moderne samenleving.¹⁵

1.2.2 *Moderniteit in de late 20e eeuw: reflexieve moderniteit*

De totaalpretentie van de “grote verhalen” blijkt in de loop van de tweede helft van de 20e eeuw steeds minder houdbaar. Met name de pretentie van universele geldigheid van de rede en de positieve wetenschap wordt steeds meer in twijfel getrokken. Lyotard stelt in 1979 dat “de status van het weten uit evenwicht is geraakt”.¹⁶ De “grote

¹⁴ Lyotard 1979, 31 e.a.

¹⁵ Hellemans 2001, 25 vv.

¹⁶ Lyotard 1979, 59.

verhalen” verliezen hun legitimiteit: het blijkt niet langer mogelijk om de werkelijkheid exclusief vanuit één perspectief te bekijken. Boeve stelt dat de wereld van ná de “grote verhalen” zich kenmerkt door een radicale pluraliteit: de basiservaring dat de werkelijkheid vanuit meer dan één, en dan nog volledig verschillende, perspectieven kan worden bekeken. Hij duidt deze plurale situatie, in navolging van Lyotard en anderen, aan als “postmoderniteit”.¹⁷ “Postmoderniteit” betekent in dit verband dus niet: “de moderniteit voorbij”; er is juist sprake van een geradicaliseerde moderniteit. Caputo spreekt in het verlengde hiervan over een “de-kapitalisatie”: de situatie van naar beste kunnen leven “zonder hoofdletters en zonder uiteindelijke gezaghebbende stellingen”.¹⁸ De hedendaagse samenleving wordt aldus gekenmerkt door een pluraliteit aan “kleine verhalen”.

Hoewel er goede argumenten aan te voeren zijn om de hedendaagse moderniteit, als geradicaliseerde moderniteit, met “postmoderniteit” aan te duiden, kies ik hier uiteindelijk toch niet voor. Het voornaamste bezwaar tegen deze term is dat ze nauw geassocieerd is met het gedachtegoed van Jean-François Lyotard en diens geestverwanten en tot op zekere hoogte ook als ideologische term is gaan gelden. Niettemin stel ik er prijs op om bij de aanduiding van de hedendaagse moderniteit tot uitdrukking te laten komen dat het hierbij gaat om de moderniteit “voorbij de grote verhalen”. De vanzelfsprekendheid die de “grote verhalen” nog in sterke mate bezaten is weggefallen. De hedendaagse moderniteit kenmerkt zich in plaats hiervan door *reflexiviteit*: iedere keuze dient zich aan als een bereflecteerde keuze. Ook de moderniteit zelf is onderwerp van reflectie geworden, zoals Ulrich Beck opmerkt.¹⁹ In alle voorlopigheid (wat, zoals we gezien hebben, kan gelden als één van de kenmerken van de hedendaagse moderniteit) zal ik daarom spreken van reflexieve moderniteit.

De benaming “reflexief” verdient hierbij echter wel enige toelichting. Ze wekt licht de indruk dat de hedendaagse samenleving en het hedendaagse individu voortdurend bezig zijn met doordachte keuzes. Op deze indruk valt het nodige af te dingen, en wel om twee belangrijke redenen: ten eerste omdat de reflexief-moderne pluraliteit niet zo pluraal is als ze hierboven mag lijken, en ten tweede omdat er bij reflexiviteit niet alleen, en zelfs niet in de eerste plaats, sprake is van cognitieve reflexiviteit. Deze twee punten werk ik hieronder verder uit.

¹⁷ Boeve 1999, 46–48.

¹⁸ Caputo 2001, 126–127.

¹⁹ Beck 1986, 26 e.a.

1.2.3 *Een schijn van pluraliteit*

Na de val van de Berlijnse Muur in 1989 is steeds duidelijker geworden dat er niet zozeer sprake was van “het einde van de geschiedenis”²⁰ als wel van het overblijven van één dominant “groot verhaal”, namelijk dat van de markt-economie. In dit verhaal wordt uiteindelijk alles herleid tot economische termen. Het spreken over “de markt”, “efficiency”, “behoeften van de consument” en dergelijke heeft zich een dominante plaats veroverd in vrijwel alle sectoren van de samenleving, de religieuze sector inclusief.²¹ Door haar alomtegenwoordigheid en door haar kennelijke succes heeft het markt-economische verhaal een status verkregen van vanzelfsprekendheid, van onbevraagbaarheid. Het paradoxale hierbij is dat het markt-economische verhaal aan de ene kant juist een tegenhanger is van de pluraliteit van het reflexief-moderne tijdperk, omdat ze naar uniformiteit streeft:²² McDonalds moet er in New Delhi net zo uitzien als in Amsterdam of New York.²³ Aan de andere kant wordt de pluraliteit als bondgenoot ingezet van het markt-economisch denken omdat ze kansen biedt voor nieuwe markten en behoeften. Maar door deze kolonisatie van de pluraliteit verliest deze haar vermogen tot confrontatie met het andere. Andersheid vervlakt tot verkoopbare exotischeit. Dit draagt bij tot relativisme; het degradeert de verschillende kleuren van de plurale samenleving tot uitwisselbare “koopwaar” op de ene grote markt. In de reclame heeft het markt-economisch denken een krachtig middel in handen om niet alleen producten onder de aandacht te brengen, maar ook om mensen een levensstijl voor te houden. Aldus dringt het markt-economische verhaal diep door in het individuele leven.

1.2.4 *Reflexiviteit: meer dan cognitieve reflectie*

Hoewel ik de term “reflexiviteit” gebruik om aan te geven dat de hedendaagse samenleving gekenmerkt wordt door een verlies aan vanzelfsprekendheid en een losraken uit tradities — en derhalve door het voortdurend maken van keuzes — betekent dit niet dat alle keuzes ook gemaakt worden als doordachte, volkomen bewuste keuzes. Belangrijke factoren bij het maken van keuzes blijken te liggen in groepsdruk, de zichtbaarheid van rolmodellen en de sociaal-economische omstandigheden waarin een individu verkeert. De invloed van reclame en commercie — in het verlengde van het hierboven uiteengezette markt-economische verhaal — bij het maken van individuele keuzes moet niet onderschat worden.²⁴ Ik kom hier nog op terug in het kader van de vraag wat dit betekent voor individuen in de reflexieve moderniteit.

²⁰ Fukuyama 1992.

²¹ Vgl. Giddens 1991, 196 vv.; Boeve 1999, 64v.

²² Vgl. Boeve 1999, 61 vv.

²³ Vgl. Ritzer 1993, 79 vv.

²⁴ Vgl. Van IJzendoorn 2000.

1.3 Individuen in de reflexieve moderniteit

Een van de naar voren springende kenmerken van de reflexieve moderniteit is, zoals we gezien hebben, de radicale verschuiving van collectief en traditie naar individualiteit. Voor het onderzoek is dit een belangrijk gegeven, aangezien ik vermoed dat de deelname aan buitenparochiële vormen van catechese vrijwel in alle gevallen een individuele keuze is. Zoals we zullen zien, komt door de verschuiving van collectief naar individu vooral de kwestie van de identiteit van het individu op de voorgrond. Hier zal ik met name de aandacht op richten.

1.3.1 Identiteit, individualisering en ontworteling

De identiteit van 21e-eeuwse mensen in Nederland is, anders dan enige tientallen jaren geleden, in sterke mate een identiteit die los staat van tradities en vanzelfsprekendheden. Tot in de jaren '50 was de identiteit van individuen nog voor een belangrijk deel geworteld in traditionele instituties als kerk, familie en afkomst (geografisch en sociaal). Onze tijd laat een vrijwel volkomen ontworteling of “ont-traditionalisering”²⁵ zien, die gepaard is gegaan met een sterke individualisering. De “grote verhalen” geven geen houvast meer in de reflexief-moderne wereld. Hiermee hangt samen dat identiteit geen voorgegeven iets meer is, maar een kwestie van keuzes waarbij individuen voor het vormen van een identiteit worden teruggeworpen op zichzelf. Tegelijk wordt hun in de samenleving voortdurend gevraagd om zich voor hun keuzes, en daarmee voor hun identiteit, te verantwoorden. Giddens spreekt in verband hiermee over de noodzaak tot het vormen van een reflexieve identiteit.²⁶ Dit betekent echter geenszins dat deze identiteit voortdurend bewust bereflecteerd wordt, wél dat ze in belangrijke mate afhankelijk is van de (in meer of mindere mate bewuste) keuzes van het individu.

Door de ontworteling van het individu uit traditionele instituties is de samenhang van de identiteit problematisch geworden. Het scheppen van deze samenhang komt grotendeels op het individu zelf neer. Daarbij is zelfinzicht ondergeschikt aan het meer fundamentele doel van (re)constructie van een coherent en bevredigend gevoel van identiteit. Bij deze constructie is het concept van de *levensgeschiedenis* van vitaal belang. Identiteit komt voort uit het steeds weer tot stand brengen van samenhang in de eigen levensgeschiedenis. Ze ligt gefundeerd in de vaardigheid “to keep a particular narrative going”.²⁷ Het instandhouden van een adequate ‘vertelling’ van het eigen leven is voorwaarde voor het zelfrespect van het individu. Het grote belang dat gehecht wordt aan de zelfwaarneming en het autobiografische denken is kenmerkend voor het reflexief-moderne tijdvak.

²⁵ Wagner-Rau 2000, 86.

²⁶ Giddens 1991, 5 e.a.

²⁷ idem, 54.

1.3.2 Een reflexieve identiteit

Reflexieve moderniteit is niet alleen post-tritioneel, maar wordt (in het verlengde hiervan) gekenmerkt door reflexiviteit. De term “reflexiviteit” duidt erop dat de meeste aspecten van het sociale leven, door het wegvallen van de vanzelfsprekendheden die door tradities werden verschaft, vatbaar zijn geworden voor voortdurende revisie in het licht van nieuwe kennis of informatie. Deze wijze van omgang met kennis of informatie is kenmerkend voor de reflexieve moderniteit.

Een ander kenmerk van de instituties van het postmoderne sociale leven is hun interne referentialiteit. De instituties zijn niet meer als voorheen ingebed in een groter geheel dat verwijst naar een traditie ofwel naar een omvattende ideologie (“groot verhaal”); ze verwijzen nog slechts naar zichzelf. Een voorbeeld hiervan is de partnerrelatie. Terwijl deze vroeger was ingebed in het geheel van familierelaties en sociale en/of religieuze conventies, bestaat ze tegenwoordig in de allereerste plaats omwille van zichzelf. Giddens spreekt in dit verband over de “zuivere relatie”.²⁸

Deze twee hoofdkenmerken van de reflexieve moderniteit, reflexiviteit en interne referentialiteit, hebben ook hun weerslag op de ontwikkeling van de identiteit van het individu. Zoals eerder al aangestipt komt de constructie van identiteit in de reflexief-moderne context in de eerste plaats neer op het individu zelf en komt ze voort uit het steeds weer tot stand brengen van samenhang in de eigen levensgeschiedenis. Daarnaast wordt de identiteit vrijwel uitsluitend gezien als individuele identiteit. Ze verwijst naar zichzelf en pas eventueel in tweede instantie naar het individu als, bijvoorbeeld, onderdeel van een gemeenschap. Iemands identiteit wordt niet gefundeerd door gedrag en ook niet door de reacties van anderen, maar door het vermogen om “een bepaald verhaal gaande te houden”.²⁹ Dit verhaal kan niet geheel fictief zijn, maar moet voortdurend gebeurtenissen uit de buitenwereld integreren. In de overheersende reflexief-moderne kijk op identiteit is de morele rode draad van dit verhaal *authenticiteit*, in de zin van “waarachtig zijn tegenover jezelf”.³⁰ Dit is een zeer particulier soort moraliteit; ze gaat voorbij aan universele morele criteria. Dit wijst opnieuw op de interne referentialiteit van de reflexief-moderne identiteitsontwikkeling.

Ook Maarten Coolen wijst op het belang van de opbouw van een samenhangend levensverhaal en gebruikt daarbij de soapserie als beeld voor de reflexieve identiteitsvorming.³¹ De soap vormt een parallel met de reflexieve identiteitsvorming in zoverre, dat een soap niet uit één afgeronde verhaallijn bestaat. Ze bestaat uit

²⁸ idem, 86 vv.

²⁹ idem, 54.

³⁰ idem, 78 v.

³¹ Vgl. Coolen 2001, 121v.

losse fragmenten, waarvan het niet precies duidelijk is wanneer ze begonnen zijn of wanneer ze zullen eindigen.³² Zo vertoont zich ook het levensverhaal van individuen in de reflexieve moderniteit: als een verzameling van verhaalfragmenten, die ontwikkeld en onderhouden worden ten behoeve van de identiteit in de verschillende segmenten van het bestaan, en die geen duidelijk begin of einde hebben. Samenvattend kunnen we zeggen dat de identiteit van het individu in de reflexieve moderniteit zowel narratief als gefragmenteerd is.

1.3.3 *Levensstijlen als uitdrukking van reflexief-moderne identiteit*

De reflexief-moderne identiteit wordt geregeerd door het maken van keuzes. Dit is een belangrijk verschil met de identiteits-onwikkeling binnen eerdere generaties, waar veel meer sprake was van een identiteit die in meer of mindere mate voorgegeven was. Keuzes lijken vrijheid te impliceren, maar daarbij moet niet vergeten worden dat het maken van keuzes in de reflexief-moderne context tot een allesbeheersende verplichting is geworden; mensen worden in de reflexieve moderniteit *gedwongen* tot het maken van keuzes. Dit betekent dat de individualiteit van de reflexief-moderne identiteit in werkelijkheid zeer betrekkelijk kan zijn, aangezien niet iedereen de verplichting tot het maken van keuzes even goed kan hanteren. In de reflexief-moderne context wordt daarom door velen houvast gezocht in een zekere uniformering in de vorm van levensstijlen, als min of meer geïntegreerde praktijken waarmee het individu vorm geeft aan haar/zijn individuele verhaal van zelf-identiteit. Daarbij zijn de routines waardoor een levensstijl opgebouwd wordt open voor verandering. Levensstijlen geven niet alleen aan hoe men moet handelen, maar ook wie men is. Ook keuze van werk en werkmilieu vormt een fundamenteel element van levensstijl in de uiterst complexe moderne arbeidsverdeling. Het moderne sociale leven is gesegmenteerd; in het bijzonder als het gaat om de differentiatie tussen publieke en privé-domeinen. Maar ieder van deze segmenten van het sociale leven is ook weer intern gedifferentieerd. Dit heeft tot gevolg dat ook levensstijlen per segment kunnen verschillen.³³ Ook hier is een parallel te trekken met de soapserie. Soaps vertonen zich als een reflectie van het dagelijks leven van de kijkers, door middel van het tonen van een veelheid aan brokstukken van gelijkwaardige levensstijlen. Op deze wijze geven soaps de kijkers de gelegenheid om hun eigen levensstijl samen te stellen.³⁴ Dit is een reflexief gebeuren, maar wordt veel meer gestuurd door emotionele impulsen dan door cognitieve reflectie.

³² idem, 119–120.

³³ Vgl. Coolen 2001, 122; Giddens 1991, 83.

³⁴ Coolen 2001, 111.

Maarten Coolen ontwikkelt de parallel tussen soapserie en moderne identiteitsvorming in het *Jaarboek voor esthetica*. Het is waarschijnlijk geen toeval dat zijn beschouwing juist in dit medium verscheen. Volgens Gerhard Schulze wordt de menselijke identiteit in de reflexieve moderniteit steeds sterker bepaald door esthetische factoren, of meer in het algemeen door de beleving. Individuen meten zich een levensstijl aan, niet in de eerste plaats uit cognitief bereflecteerde overwegingen, maar omdat zij — deels bewust, deels onbewust — een bepaalde beleving nastreven.³⁵ Dit hangt samen met de verschuiving die zich tijdens de ontwikkeling van de moderniteit heeft afgespeeld van extern referentiële naar intern referentiële levensopvattingen.³⁶ In de “belevenis-samenleving” draait het niet zozeer om de gebruikswaarde van allerlei zaken als wel om de betekenis die aan deze zaken gehecht wordt. Er is ook hier sprake van processen die wel reflexief zijn, maar niet louter cognitief: het nastreven van belevenissen kent zijn eigen rationaliteit.³⁷ Binnen deze rationaliteit is er ook weer sprake van verschillende levensstijlen, als min of meer samenhangend geheel van herhalings-tendenzen in de beleving, die dient om de beleving veilig te stellen en te verdiepen, om onzekerheid buiten de deur te houden en niet in de laatste plaats om de identiteit veilig te stellen. De onzekerheid, waartegen de levensstijl een dam moet opwerpen, wordt onder andere veroorzaakt door het keuzekarakter van de reflexieve moderniteit en het feit dat het individu bij het maken van keuzes op zichzelf wordt teruggeworpen. Een levensstijl biedt continuïteit en daardoor veiligheid. Bovendien stelt men door de levensstijl een teken van wie men is, van identiteit.³⁸

Hierboven heb ik al geconstateerd dat het markt-economische verhaal met de reclame een krachtig middel in handen heeft om de levensstijlen van individuen te beïnvloeden. Veel reclame meldt weinig of niets over de kwaliteiten van een product, maar associeert het product met een bepaalde levensstijl, die als begerenswaardig wordt voorgesteld. Anders gezegd: de belevingswaarde wordt de dominante factor in plaats van de gebruikswaarde.³⁹ Aldus is de identiteitsvorming van individuen in de reflexieve moderniteit voor een belangrijk deel onder de invloed gekomen van het markt-economische verhaal.

1.3.4 *Afscheid van de moraliteit?*

Reflexiviteit en interne referentialiteit liggen aan de basis van identiteit en van sociale systemen in de reflexieve moderniteit. Dit gaat in tegen het bestaan van morele

³⁵ Schulze 1992, 103.

³⁶ Vgl. idem, 37.

³⁷ Vgl. idem, 40–41.

³⁸ Vgl. idem, 104.

³⁹ idem, 59.

principes, die immers extrinsiek zijn, dus naar iets ‘van buiten’ verwijzen in plaats van naar het sociale systeem zelf. De invloed van het markt-economische verhaal versterkt deze tendens: de markt kent geen moraal. Het aanbod van levensstijlen door de markt is geconcentreerd rond de beleving en niet rond externe doelen. Ethiek wordt verdrongen door esthetiek.

Ook de levensloop wordt intern referentieel. Ze wordt een apart tijd-segment, los van de noties van “generaties” of “voorouders”. Hetzelfde geldt voor de plaats: waar men leeft (op zijn minst nadat men volwassen is geworden) is een kwestie van keuze, gebaseerd op de levensplanning. De levensloop raak gestructureerd rond “open ervaringsdrempels” in plaats van door rites de passage. Iedere fase van overgang heeft de neiging om te leiden tot een identiteitscrisis.

Dit alles heeft gevolgen op het vlak van morele ervaring. Giddens noemt dit de “afscheiding van de ervaring”, die met name veroorzaakt wordt door het alomtegenwoordig-zijn van abstracte systemen en dan in het bijzonder van die van toezicht.⁴⁰ Toezicht plus reflexiviteit zorgt ervoor dat gedrag dat niet in het systeem past ‘vreemd’ wordt en uit het zicht verdwijnt of gehouden wordt. Dit wordt verder bevorderd door de her-ordening van publiek- en privé domein. Publiek domein valt onder toezicht van de staat; privé domein onttrekt zich hieraan. Deze processen van institutionele afscheiding van ‘vreemd’ gedrag hebben het effect van verwijdering van fundamentele aspecten van het leven — met name morele crises — uit het alledaagse leven zoals dat door de abstracte systemen van de reflexieve moderniteit gevormd wordt. Dit kan expliciet zijn (ziekenhuis, inrichting, gevangenis) maar vaak ook meer gebaseerd op algemene kenmerken van de systemen van de reflexieve moderniteit. Dit geldt voor ziekte (lichamelijk en geestelijk), dood, maar ook voor seksualiteit. Dood blijft dé grote extrinsieke factor in het menselijk bestaan en kan zodoende niet binnen de intern referentiële systemen van de reflexieve moderniteit gevangen worden. De geschiedenis van uitvoering van de doodstraf laat zien dat deze zich ontwikkelde in de richting van zo “schoon” en onopvallend mogelijke executies. Ook seksualiteit werd uit het publieke domein verwijderd. “Passie” was van oorsprong een religieuze term voor die ervaring waardoor een persoon in contact kwam met een domein aan gene zijde van het alledaagse leven. Pas later werd deze term beperkt tot de sfeer van seksualiteit, als deel van de overgang waardoor “seksualiteit” überhaupt als apart fenomeen opkwam.⁴¹

Over het geheel genomen is er sprake van een zich uitbreidend proces van morele afscheiding. De voornaamste levensdomeinen worden onder het juk gebracht van interne referentialiteit en reflexiviteit. Voor een deel is dit het gevolg van een cultuur die meende dat morele en esthetische domeinen overbodig werden vanwege

⁴⁰ Giddens 1991, 149 vv.

⁴¹ idem, 155 vv.

de uitbreiding van technische kennis, maar voor een deel ook een gevolg van de processen van de reflexieve moderniteit waarvan de intern referentiële systemen het contact verliezen met extrinsieke criteria.

De natuur houdt feitelijk op met bestaan als natuurlijke processen steeds meer worden ingesloten in sociale systemen. Naarmate de natuur meer onderworpen is aan menselijke interventie verliest zij haar karakter als extrinsiek referentiekader. Brede gebieden van het alledaagse leven, via abstracte systemen geordend, zijn ‘veilig’ — dat is: berekenbaar — geworden. Maar juist de routines die deze veiligheid verschaffen zijn meestal verstoken van enige morele betekenis. De ontwikkeling van de identiteit in de reflexieve moderniteit speelt zich af tegen een achtergrond van fundamentele morele armoede.⁴²

1.4 Geloven in een plurale werkelijkheid

De reflexieve moderniteit is aan de “grote verhalen” voorbij. Het levensdomein waar deze ont-traditionalisering de grootste impact op heeft is waarschijnlijk dat van de zingeving. Waar het vroeger nog vanzelfsprekend was dat men zich oriënteerde op één traditie of stroming — religieus of seculier — wordt het levensbeschouwelijke landschap van de reflexieve moderniteit gekenmerkt door pluraliteit. Verschillende levensbeschouwelijke stromingen komen naast elkaar in de samenleving voor, waarbij de onderlinge grenzen soms vervagen. Daarbij komt dat de verbondenheid van individuen met een traditie veelal sterk verminderd is en zich meer laat uitdrukken in termen van belangstelling en beleving dan van “commitment”.

Zingeving kan in deze context verschillende vormen aannemen. Een eerste mogelijke vorm is die van het relativisme, dat uitgaat van een positieve waardering van de pluraliteit. Individuen bekennen zich hierbij niet tot één stroming die daarmee alle andere uitsluit maar construeren in veel gevallen een eigen levensbeschouwing uit elementen die uit verschillende stromingen afkomstig zijn. Een dergelijke gefragmenteerde levensbeschouwing wordt vaak erdoor gekenmerkt dat men alleen die elementen opneemt uit een bepaalde stroming die voldoen aan de behoeften van het betreffende individu; de overige elementen blijven buiten beschouwing. Uit deze pragmatische benadering volgt dat stromingen min of meer uitwisselbaar worden; in ieder geval wordt de waarde van de afzonderlijke stromingen sterk gerelativeerd. Een andere mogelijke vorm is een traditionalisme, dat juist uitgaat van een negatieve waardering van de pluraliteit. Tegen de waarheidsclaims van andere stromingen in kiest men radicaal voor die van de eigen stroming, die daarmee alle andere uitsluit. De waarheid van de eigen stroming geldt als onaantastbaar en een eventuele aanpassing van de eigen stroming aan de reflexief-moderne context is ondenkbaar.

42 idem, 169.

De hierboven aangeduide posities zijn in zekere zin uitersten. Toch geven ze wel aan voor welke problemen het zin-gevende individu in de reflexieve moderniteit komt te staan. In de eerste plaats gaat het in beide gevallen om een *gekozen* positie. Zingeving is hoe dan ook geen vanzelfsprekende, voorgegeven zaak meer, maar als aspect van de reflexieve moderniteit zelf ook aan reflexiviteit onderworpen. Tussen de twee genoemde uitersten van relativisme en traditionalisme zijn daarbij veel posities mogelijk.

Vanuit het christelijk perspectief zijn er verschillende inspanningen ondernomen om zich te verhouden tot de levensbeschouwelijke pluraliteit waardoor de reflexieve moderniteit getekend wordt. Eén mogelijk uitgangspunt is het gegeven dat verbondenheid van individuen met een traditie (in dit geval de christelijke) zich vaak alleen nog maar laat uitdrukken in termen van belangstelling. Het streven van de christelijke geloofsgemeenschap zou dan moeten zijn om aan deze belangstelling tegemoet te komen en mensen op het spoor te zetten van hun verlangen.⁴³ Vanuit dit verlangen kan dan gepoogd worden om verdere belangstelling op te wekken voor de christelijke traditie en de geloofsgemeenschap. Deze positie wordt onder andere vertolkt door Ulrike Wagner-Rau die daarbij de gelegenhedsrituelen als uitgangspunt neemt, zoals doop en huwelijk.⁴⁴ Wagner-Rau verbindt deze gelegenhedsrituelen sterk met de reflexief-moderne zoektocht naar identiteit. Gelegenheidsrituelen kunnen mensen helpen om hun identiteit te her-formuleren op breekpunten in hun leven. Afgaande op het programma-aanbod lijken deze levensbeschouwelijke belangstelling en behoefte ook het uitgangspunt te zijn dat gehanteerd wordt door veel van de spiritualiteits- en bezinningscentra en andere aanbieders van buitenparochiële catechetische activiteiten. Een ander mogelijk uitgangspunt is het streven naar een nieuwe dialoog tussen de christelijke traditie en de reflexieve moderniteit, waarbij de christelijke traditie niet langer geldt als “groot verhaal” dat de gehele werkelijkheid omvat maar als “open verhaal” dat met haar eigen waarheid bestaansrecht heeft naast andere “open verhalen”. Op dit standpunt stelt Lieven Boeve zich als hij de idee uitwerkt van een recontextualisering van de christelijke traditie. In de optiek van Boeve is traditie een dynamisch gegeven dat in een voortdurende wisselwerking met een voortdurend veranderende context steeds andere vormen aanneemt waarbij er evengoed elementen afvallen als erbij komen. Gelovigen die zich tot de christelijke traditie bekennen zijn haar erfgenamen, in de zin dat ze van de traditie beelden, waarden en andere zaken uit het verleden meekrijgen. Maar evenzeer zijn ze haar erflaters, in de zin van dat ze er zelf ook weer elementen aan toevoegen en andere elementen eventueel afwijzen.⁴⁵

43 Voor een verder onderscheid tussen behoefte en verlangen vgl. 6.2.8 (p. 225v.)

44 Wagner-Rau 2000.

45 Boeve 1999, 54 e.a.

1.4.1 *Reflexiviteit, pluraliteit en buitenparochiële catechese: nogmaals de vraagstelling*

Aan het begin van de verkenning heb ik al vastgesteld, dat zich ook ontwikkelingen m.b.t. de christelijke traditie voordoen buiten het verband van de plaatselijke (of regionale) geloofsgemeenschap, en wel in het bijzonder — in de context van dit onderzoek — op het gebied van de buitenparochiële catechese. De ontwikkeling van buitenparochiële catechetische activiteiten, in het bijzonder die van spiritualiteits- en bezinningscentra, sluit naar mijn inzicht direct aan bij de ontwikkelingen die ik hierboven geschetst heb. Het aanbod van deze centra is allang niet meer uitsluitend traditioneel christelijk, maar wordt veel meer gekenmerkt door een “cross-over” van verschillende levensbeschouwelijke tradities. Het is zeer sterk gericht op individuen die er bewust (reflexief) voor kiezen om aan een bepaalde activiteit te gaan deelnemen en de focus is meestal ook meer op de behoeften van het individu dan op de inhoud van de traditie. Of deze eerste inschatting overeenkomt met de werkelijkheid, of dit ook zo ervaren wordt door deelnemers aan buitenparochiële catechetische activiteiten en wat dit voor betekenis kan hebben voor de christelijke traditie in de context van de reflexieve moderniteit, zal uit het vervolg van dit onderzoek moeten blijken.

1.5 Verdere opzet van dit onderzoek

Voor een goed begrip van de aanpak van dit onderzoek zal ik in het hierop volgende hoofdstuk eerst ingaan op de gevolgde methodiek en de hierin gemaakte keuzes, die weer nauw samenhangen met de achtergrond ervan (hoofdstuk 2). Dit wordt gevolgd door een verkenning van het werkveld, de bezinningscentra (hoofdstuk 3). Het volgende hoofdstuk is in haar geheel gewijd aan de invalshoek van de deelnemers in de vorm van twaalf diepte-interviews en de analyses die hiervan gemaakt zijn (hoofdstuk 4). Vanuit deze analyses zijn meer algemene lijnen getrokken in het licht van de vraagstelling (hoofdstuk 5). Uit deze algemene lijnen zullen tenslotte enige conclusies worden getrokken ten aanzien van de vraagstelling, en aanbevelingen worden geformuleerd om het materiaal van dit onderzoek vruchtbaar te maken in kerk en samenleving (hoofdstuk 6).

METHODE VAN DIT ONDERZOEK

2.1 Kwalitatief en explorerend

De opzet van dit onderzoek is van meet af aan kwalitatief en explorerend geweest. Hiervoor zijn twee belangrijke overwegingen te geven. De eerste betreft met name het explorerende karakter van het onderzoek. De motivatie — of zelfs, in bredere zin, de ervaringen — van deelnemers aan activiteiten van bezinnings- en spiritualiteitscentra is een onderwerp waar nog maar weinig onderzoek naar gedaan is en waar dientengevolge zeer weinig over bekend is. Het enige gepubliceerde onderzoek tot dusver over bezinningscentra is dat van De Jong en Steggerda uit 1998, maar dit ging nauwelijks in op de ervaringen van de deelnemers aan activiteiten van deze centra.¹ Een onderzoek naar de motivatie van deelnemers zal dus minstens uit noodzaak een explorerend karakter hebben. De tweede overweging betreft met name het kwalitatieve karakter van het onderzoek. Motivaties zijn een complex verschijnsel, dat ook nog eens — zo was het vermoeden aan het begin van het onderzoek — in hoge mate individueel gekleurd is. Hiervoor is een kwalitatieve aanpak de meest voor de hand liggende, zeker als men het explorerende karakter van het onderzoek in aanmerking neemt.

2.2 De centra: een verkennende manoeuvre

Om een indruk te krijgen van het werkveld, is in eerste instantie de aandacht gericht op de centra. Dit gebeurde door middel van een vooronderzoek dat uiteindelijk uit twee delen bestond. Voor hieraan begonnen kon worden was het echter allereerst noodzakelijk om een afbakening te maken. Deze werd gevormd door het criterium dat een centrum minstens “van huis uit” rooms-katholiek moest zijn. In totaal leverde dit een bestand van zo’n 40 centra op.

Het eerste deel van het vooronderzoek had tot doel de centra beter in beeld te krijgen. Hiervoor is gebruik gemaakt van een enquête. Dit is weliswaar geen kwalitatief middel en dus schijnbaar in tegenspraak met het kwalitatieve karakter van het onderzoek, maar in deze situatie was het een voor de hand liggende methode. Het ging er immers niet om een compleet beeld te krijgen, maar slechts een globale

¹ Vgl De Jong/Steggerda 1998.

indruk. De enquête werd gestuurd naar alle centra in het bestand. Dit leverde onder andere gegevens op over de aard en achtergrond van de verschillende centra. Aan de hand hiervan werd gekomen tot een voorlopige typering van de centra, die onder meer werd ingezet bij de latere selectie van de respondenten.

De enquête leverde een aanzienlijke hoeveelheid informatie op, maar de behoefte ontstond om nu ook een beeld van binnenuit te vormen. Om dit doel te bereiken werd het vooronderzoek uitgebreid met een tweede deel. Dit bestond uit deelname door de onderzoeker aan activiteiten van een vijftal centra van verschillende typen. Hierbij was sprake van participerende observaties.

Aan de hand van de twee delen van het vooronderzoek kwam een uitgebreide beschrijving tot stand van de centra. Vanuit de enquête is met name een beschrijving gegeven van achtergrond, mission statements, deelnemersaantallen en soorten activiteiten. Voor dit laatste aspect werden overigens ook de programma's van de verschillende centra geraadpleegd.

De resultaten van het vooronderzoek zijn terug te vinden in hoofdstuk 3 over de centra. Het mag duidelijk zijn dat dit vooronderzoek echter niet meer dan een "inleidende manoeuvre" betekende. Het belangrijkste deel van het onderzoek wordt gevormd door de interviews met deelnemers aan activiteiten van de centra.

2.3 De deelnemers: diepte-interviews

2.3.1 *Biografisch interview als methode*

De doelstelling van het onderzoek was om een beeld te krijgen van de motivatie van deelnemers. Om hiertoe te komen is gekozen voor de methode van het biografische interview met een behoorlijk open opzet. De onderzoeker hanteerde weliswaar een bepaalde (niet al te gedetailleerde) vragenlijst, maar deze functioneerde in de praktijk van het interview meer als "checklist" dan als precies gevolgde vragenlijst. Deze semi-gestructureerde aanpak van de interviews had als gevolg dat het verloop ervan soms heel verschillend was.

Het is eigen aan biografische interviews dat deze een subjectief karakter hebben én een dialogisch karakter. Een voor de hand liggende vraag is hoe het mogelijk is om motivaties te achterhalen uit een zo sterk subjectief gekleurd verhaal. In het onderzoek is dit met name aangepakt via de analysemethode. Ik ga hier verderop (in paragraaf 2.4) nader op in.

2.3.2 Onderzoeksgroep

Om aan respondenten te komen is de hulp ingeroepen van de bezinningscentra. Onder hun deelnemers werd een brief van de onderzoeker verspreid met het verzoek om aan dit onderzoek mee te werken. De respons was zeer groot; bijna 150 mensen meldden zich aan. In totaal zijn hiervan twintig respondenten daadwerkelijk geïnterviewd. Van de twintig interviewteksten die dit opleverde zijn er uiteindelijk twaalf geanalyseerd; de overige acht vielen af omdat de analyse-arbeid zeer tijdrovend was en er niet genoeg tijd bleek om alle twintig te analyseren.

Bij het kiezen van die respondenten waarvan de interviews geanalyseerd zijn, werd een aantal factoren in aanmerking genomen. Dit was in de eerste plaats een redelijke verdeling over de verschillende typen bezinningscentra. Daarnaast werd er gezocht naar een man-vrouw-verdeling die procentueel overeenkwam met die binnen de totale groep die zich aanmeldde. Dit impliceerde dat er iets meer vrouwen dan mannen in de onderzoeksgroep zaten, aangezien de vrouwen ook licht oververtegenwoordigd waren in de totale groep. Voorts werd ook getracht om qua leeftijdsopbouw tot een gelijksoortige procentueel overeenkomende verdeling te komen. Dit had in ieder geval als gevolg dat een groot deel van de groep respondenten bestond uit veertigers en vijftigers, een kleiner deel uit respondenten met een hogere leeftijd en een nóg kleiner deel uit jongere respondenten.

In de analyses zijn de namen van de respondenten gefingeerd. Hiervoor is gekozen om het levendige karakter van de interactie met de respondenten nog enigszins te behouden. Het werken met bijvoorbeeld initialen heeft altijd een distantiërende uitwerking, die geen recht zou doen aan de aard van de interviews. Het anonimiseren van (woon)plaatsen en bijvoorbeeld namen van kloosterordes bleek lastiger, iets dat vooral te maken heeft met de associaties die plaatsnamen en namen van ordes en congregaties kunnen oproepen bij de lezer. Als iets zich afgespeeld heeft in Den Haag kan deze plaatsnaam niet zo maar door — bijvoorbeeld — Haarlem vervangen worden. Deze plaatsen roepen nu eenmaal bij de lezer geheel verschillende associaties op. Iets dergelijks geldt ook voor de namen van kloosterorden, waar de benaming “Benedictijnen” niet zomaar vervangen kan worden door — bijvoorbeeld — “Norbertijnen”. Het zou mogelijk zijn om ook bij plaatsnamen en namen van ordes/congregaties te werken met gefingeerde namen, maar dit roept vermoedelijk een vervreemdend effect op dat evenmin recht zou doen aan de aard van de interviews. Om deze reden is bij plaatsnamen en namen van ordes en congregaties wél gewerkt met letter-aanduidingen. Ideaal is dit niet, maar naar mijn inzichten is het de minst slechte oplossing.

De interviewronde leverde een grote hoeveelheid tekst op. Aangezien — zoals eerder gezegd — de analyse een zeer tijdrovende bezigheid bleek te zijn, zou het

ondoenlijk zijn geweest om alle interviews in hun geheel te analyseren. Daarom werd voor een andere oplossing gekozen, die verderop (in paragraaf 2.6) nog nader wordt toegelicht.

2.4 Het eigene van een semiotische aanpak

Het centrale deel van het onderzoek wordt aldus gevormd door een reeks van twaalf semi-gestructureerde interviews met deelnemers aan activiteiten van bezinningscentra. Deze interviews gingen met name over de vraag hoe de respondenten bij het betreffende centrum terecht waren gekomen, hoe hun ervaringen met het centrum waren en ook wat het eventueel betekend heeft voor hun dagelijkse leven. Daarbij werd ook de voorgeschiedenis van de respondenten aan de orde gesteld, zodat de interviews in belangrijke mate een biografisch karakter hadden.

2.4.1 *Geschiktheid van semiotische analyse voor biografisch interviewmateriaal*

Voor de analyse van de interviews is een beroep gedaan op de semiotiek van de Parijse school. Dit was al opgenomen in het oorspronkelijke onderzoeksvoorstel, en deze keuze was op dat moment gebaseerd op een aantal overwegingen die ik in willekeurige volgorde zal noemen. Eén van de overwegingen was het feit dat de Parijse semiotiek hoge waarde hecht aan het verantwoorden van de analytische arbeid. Een andere was de eerbied die de semiotiek kent voor de eigenheid van iedere tekst en daarmee, doorgetrokken naar dit onderzoek, voor de eigenheid van ieder apart interview.

Niettemin zijn er twijfels denkbaar omtrent de vraag of semiotische analyse wel de meest aangewezen analysemethode zou zijn voor deze interviews. Eén van de mogelijke bezwaren ertegen is bijvoorbeeld dat semiotiek een tekst-immanente methode is: zij gaat ervan uit dat de producent van een tekst als het ware ‘gestorven’ is tegelijk met de geboorte van de tekst. Doet dit wel recht aan het feit dat het gaat om interviews, dus levende teksten van levende mensen? Daar komt nog bij dat het gaat om biografische interviews, dus interviews waarin ervaringen uit het verleden ter sprake komen. Hoe is dit te rijmen met het semiotische uitgangspunt van “de tekst en niets dan de tekst”?

Tijdens alle maanden van analyse-arbeid ben ik gaandeweg tot de conclusie gekomen dat de bezwaren die hierboven geformuleerd zijn, in feite irreëel zijn.

Een eerste pijler voor deze conclusie is voortgekomen uit de ervaring tijdens de interviews zelf. Mensen vertellen over dingen die zij in het verleden beleefd hebben en blijken in die vertelling soms merkwaardig inconsistent. Een gebeurtenis die in het begin van het interview nog wordt verteld met persoon A als hoofdpersoon blijkt

verderop in het interview opeens persoon B als hoofdpersoon te hebben, waarbij persoon A naar de zijlijn is gedirigeerd. Maar wie was nu werkelijk de hoofdpersoon? De neiging kan bestaan om deze onbetrouwbaarheid van het menselijk geheugen als een handicap te beschouwen. Maar gaandeweg het onderzoek is het inzicht ontstaan dat dit voor de betekenis die in het interview wordt gevormd niet van belang is. Semiotiek draait om betekenis, in het bijzonder om de *constructie* van betekenis. Er is tijdens het interview geen sprake van het herhalen van ervaringen, maar van het herscheppen van ervaringen. Deze worden op het moment dat ze verteld worden als het ware opnieuw in het leven geroepen en krijgen op deze wijze een nieuwe betekenis. Deze betekenis is nooit dezelfde als de betekenis die ze kregen op dat moment in het verleden, maar die betekenis in het verleden is ook niet van belang. Van belang is de betekenis die nú gevormd wordt. Er is geen terugkeer mogelijk naar de oorspronkelijke ervaring. Aan de andere kant is die ervaring wel een noodzakelijke voorwaarde voor de herschepping ervan en zal de herschepping ook de sporen van de ervaring in zich dragen.

Dit komt overeen met het inzicht in de Parijse semiotiek dat de geuite uiting — het *énoncé*² — sporen in zich draagt van het uiten — de *énonciation*.³ Maar ook hier is er geen terugkeer mogelijk naar het oorspronkelijke moment van uiten. Wel kan men stellen dat het *énoncé* bij iedere lezing opnieuw geuit wordt en opnieuw betekenis krijgt in het samenspel tussen het *énoncé* en degene tot wie de uiting gericht wordt, de *enunciataire*.⁴

Samengevat: de betekenis die geconstrueerd wordt in het interview zelf is de enige betekenis die voor ons toegankelijk is en daarmee de enige betekenis die relevant is.

Een tweede pijler is voortgekomen uit de verdere reflectie op de interviews. In een biografisch interview wordt een beroep gedaan om ervaringen uit het verleden en deze worden op een bepaalde manier naar voren gebracht. Dit gebeurt niet zomaar; de respondent heeft er een bedoeling mee om dit en dat nu juist op die manier te vertellen. Er is, met andere woorden, sprake van een overtuigings-strategie. De semiotiek spreekt dan van een persuasieve strategie.⁵ En juist de semiotiek is zeer gevoelig voor het feit dat een tekst een constructie is; de elementen van de tekst zijn met een bedoeling precies zó en niet anders gearrangeerd. Die bedoeling hoeft niet bewust of expliciet te zijn, maar dit verandert niets aan het feit dat ze er *is*. Bij de interviews is — met andere woorden — geen sprake van “zomaar iets” vertellen maar van een persuasieve communicatie-strategie die mede constituerend is voor de betekenis die erin gevormd wordt.

² AWS, lemma: *énoncé* (uiting)

³ AWS, lemma: *enunciatie*

⁴ AWS, lemma: *enunciator/enunciataire*

⁵ AWS, lemma: *persuasief handelen*

Een derde pijler berust op het inzicht dat de betekenis die in het interview geconstrueerd wordt de enige toegankelijke en daarmee de enige relevante is. Hieruit volgt dat de semiotische aanpak de afzonderlijke interviews, die immers allen hun eigen individuele betekenisconstructie kennen, uiterst serieus neemt. Het gaat om — in het geval van dit onderzoek — twaalf individuele teksten ofwel twaalf individuele énoncés. Het serieus nemen van de individualiteit van deze énoncés heeft implicaties voor de wijze waarop naar de respondent — de enunciator,⁶ die slechts nog via het énoncé toegankelijk is — wordt gekeken. Als de enunciator slechts nog via het énoncé toegankelijk is, en het énoncé wordt in zijn individualiteit uiterst serieus genomen, impliceert dit dat ook de enunciator uiterst serieus wordt genomen in diens individualiteit.

Op de genoemde drie pijlers staat de conclusie dat semiotische analyse juist vanwege haar dogma “de tekst en niets dan de tekst” een vruchtbare ingang is tot de betekenis die in interviews geconstrueerd wordt. Iedere methode die ervan uitgaat dat de oorspronkelijke betekenis van de oorspronkelijke ervaringen nog toegankelijk is, berust in wezen op een illusie. Uit de praktijk van de interviews in dit onderzoek, en de analyse ervan, is gebleken dat er niet zoiets is als de “ware” of “natuurlijke” betekenis. Iedere betekenis is een constructie. Dat wil niet zeggen dat ze willekeurig is: zoals het énoncé de sporen in zich draagt van de énonciation, draagt iedere betekenis die nú gehecht wordt aan een vroegere ervaring de sporen van die ervaring in zich. Maar die vroegere ervaring is alleen toegankelijk via de herschepping die hier en nu gebeurt. Dit is overigens een inzicht dat iets wezenlijks zegt over de manier waarop wij de werkelijkheid ervaren. Ook onze ervaring van de werkelijkheid berust op constructie; er bestaat niet zoiets als een “natuurlijke” werkelijkheidservaring.

2.4.2 *Het eigene van biografische interviews als tekst*

De Parijse semiotiek heeft een groot respect voor de eigenheid van de tekst en iedere analyse zal zich in de eerste plaats door die eigenheid moeten laten leiden. Dit betekent ook dat verschillende genres tekst — waarvan het (biografische) interview er één is — om een verschillende aanpak vragen. Het biografisch interview heeft als eigenheid dat het gaat om een persoonlijk geladen re-narratie (hervertelling) van ervaringen die zich afspeelt binnen het raamwerk van een samenspraak of dialoogsituatie. Wat betekenen deze drie karakteristieken — dialoogsituatie, raamwerk en persoonlijke geladenheid — als we ze onder de semiotische loep nemen?

⁶ AWS, lemma: enunciator/enunciataire

2.4.2.1 Biografisch interview als samenspraak

In een biografisch interview — en in ieder ander type interview — is over het algemeen sprake van een samenspraak in de tekst en dus sprake van twee sprekers. In semiotische termen kan men spreken van interlocuteurs⁷ (samensprekenden). De interlocuteurs zijn echter niet gelijkwaardig aan elkaar. Over het algemeen zal één van hen optreden als narrator⁸ (verteller) die zich richt tot een narrataire⁹ (toehoorder van het vertelde). In eerste instantie zal de interviewer optreden als narrator en de respondent als narrataire; als het goed is neemt de respondent echter al gauw de rol van narrator over van de interviewer, die dan op haar beurt narrataire wordt. Deze rolverdeling kan echter ook weer terug omkeren, bijvoorbeeld als de interviewer een vraag stelt of commentaar geeft op datgene wat door de respondent gezegd wordt. De communicatie tussen interviewer en respondent is zodoende een belangrijk aspect van de sporen van de enunciatie in een interviewtekst. Deze communicatie kan op blokkades stuiten in de vorm van bijvoorbeeld onwilligheid van de respondent om op een vraag van de interviewer te reageren (semiotisch gezegd: om de rol van narrator op te nemen) of van een misverstaan door de interviewer van datgene wat door de respondent verteld wordt (semiotisch gezegd: als er een conflict ontstaat tussen de betekenisvorming van de ene interlocuteur en de andere). Het kan bijvoorbeeld gebeuren dat de respondent onwillig is te reageren op een vraag van de interviewer die in cognitieve termen is gesteld, maar direct daarna juist gretig reageert op een interventie van de interviewer die grosso modo dezelfde inhoud heeft, maar in affectieve termen wordt gebracht.

2.4.2.2 Biografisch interview als “raamvertelling”

De Parijse semiotiek heeft zich in eerste instantie — schatplichtig als zij is aan het werk van onder andere V. Propp, L. Hjelmslev en F. de Saussure — met name bezig gehouden met narratieve (verhalende) teksten. Een belangrijk gegeven in de semiotische analyse is daarom nog steeds het zogenaamde narratieve programma:¹⁰ een min of meer schematische voorstelling van de communicatieprocessen waarin zogeheten waarde-objecten worden verworven, verloren of overgedragen. Waarde-objecten¹¹ zijn niet op te vatten als ‘objecten’ zoals we die in het normale spraakgebruik kennen, maar veeleer als de instanties waarin waarden¹² geïnvesteerd zijn.¹³ De termen

⁷ AWS, lemma: spreker/aangesprokene

⁸ AWS, lemma: verteller/toehoorder

⁹ AWS, lemma: verteller/toehoorder

¹⁰ AWS, lemma: programma, narratief

¹¹ AWS, lemma: object

¹² AWS, lemma: waarde; seem

¹³ AWS, lemma: investering, semantische

“waarde” en “investeren” hebben hierbij eveneens een andere betekenis dan die in het dagelijkse spraakgebruik: het gaat in dit geval om de toekenning van een bepaalde semantische lading aan waarde-objecten.

Bij biografische interviews stuiten we op het verschijnsel dat hier niet één narratief programma aan de orde is, maar doorgaans een aantal programma's die geïnstalleerd worden binnen het raamwerk van de communicatie tussen de interlocuteurs (interviewer en respondent). Het narratief programma van de interviewer zal doorgaans te omschrijven zijn als een streven naar het verwerven van kennis over het leven van de respondent. Het narratief programma van de respondent hoeft niet altijd hetzelfde te zijn: dit kan eenvoudigweg zijn het overdragen van de gevraagde kennis, maar ook bijvoorbeeld het verwerven van goedkeuring door de interviewer of het overdragen van bepaalde emoties over de ervaringen van de respondent. Het element van het overtuigen van de interviewer speelt vrijwel altijd een rol in het programma; vaak is er sprake van een persuasieve strategie om de interviewer over te halen tot overname van het door de respondent vertegenwoordigde gezichtspunt (*point de vue*, waarover later meer).

In het realiseren¹⁴ van het programma van de respondent zal deze zich doorgaans bedienen van re-narratie van eerdere ervaringen en van reflecties hierop. Doorgaans is dit niet één doorlopend discours met een afgerond narratief programma, maar een reeks vertellingen die vaak een fragmentarisch karakter hebben. Dit betekent dat er vaak sprake is van een hele reeks narratieve programma's, die eveneens een fragmentarisch karakter kunnen hebben. Zo kan een respondent bijvoorbeeld vertellen dat zij kwam tot haar besluit om aan meditatie te gaan doen als gevolg van een crisis-situatie, om vervolgens in één adem over te springen naar een vertelling van haar eerste ervaringen met de meditatie, waarna zij op een vraag van de interviewer weer terugspringt naar de crisissituatie. Er is dan sprake van drie fragmenten van narratieve programma's, waarbij tussendoor ook nog het narratieve programma van de interviewer in de tekst terugkomt.

2.4.2.3 Biografisch interview als persoonlijk geladen énoncé

Het is eigen aan een biografisch interview dat het om een persoonlijk geladen discours gaat: de respondent is zelf in het geding. Dit gegeven heeft met name haar weerslag op de sporen van de enunciatie.¹⁵ Deze sporen, te vinden in de zgn. enunciatieve structuren van de tekst, vormen een andere bepaling van het louter vertelde, ook wel genoemd de enuncie structuren.¹⁶ Eén aspect hiervan is de spreektrant van de interlocuteurs en dan met name dat van de respondent als voornaamste narrator. Dit

¹⁴ AWS, lemma: realiseren

¹⁵ Lukken/Maas 1996, 38.

¹⁶ Ibid, 38.

is een aspect dat hoort tot de pragmatische- of handelingsdimensie van de enunciatie.¹⁷ In een weergave van gesproken tekst zal er niet altijd sprake zijn van grammaticaal en stilistisch “correct” Nederlands. Iedere narrator zal op haar geheel eigen wijze met de taal omgaan, iets dat zich uit in de vorm van al dan niet afgemaakte zinnen, tussenwerpsels, een voorkeur voor bepaalde formuleringen, streektaal, enzovoorts. Een respondent kan bijvoorbeeld bij herhaling als het ware vragen om bevestiging van de kant van de interviewer door een tussenwerpsel als “ja?” of “hè?” te gebruiken, of veelvuldig gebruik maken van “je” in zinnen die over haarzelf gaan om zo als het ware een universele geldigheid te suggereren van het vertelde.

De respondent treedt in het interview niet alleen op als narrator maar ook als observator¹⁸ van het vertelde, in de zin dat de gebeurtenissen over het algemeen vanuit haar point de vue¹⁹ (gezichtspunt) verteld worden. De eigenheid van het point de vue blijkt in de praktijk een belangrijk gegeven te zijn bij de semiotische analyse van biografische interviews. Dit hangt samen met het karakter van ‘re-enactment’ dat eigen is aan dit genre interviews. De re-narratie van gebeurtenissen uit het verleden is sterk gekleurd door de gezichtshoek van waaruit de narrator (die immers tegelijk optreedt als observator) naar deze gebeurtenissen kijkt en deze vertelt. Deze re-narratie wordt doorgaans in de eerste persoon verteld, waarbij de “ik” — die optreedt als centrale actor²⁰ in de re-narratie — op te vatten is als de gedelegeerde²¹ van de narrator/rapporteur annex observator. Ik durf daarom de stelling aan dat de dimensie van het point de vue — door semiotici aangeduid als de cognitieve dimensie²² — de centrale dimensie is als het gaat om het opsporen van sporen van de enunciatie in een biografisch interview, en een cruciaal onderdeel van het geheel van de analyse. Zo kan een respondent zichzelf bijvoorbeeld nadrukkelijk neerzetten als priester, waarbij alles wat hij zegt over kerk en geloof vanuit dit point de vue neergezet wordt.

Naast de pragmatische en cognitieve dimensie kent de enunciatie ook nog een thymische dimensie²³ waarin het gaat om de sensitieve laag in de tekst. In biografische interviews blijkt hier met name het aspect van de emoties van belang, waaronder ook de affectieve relaties gerekend kunnen worden van de “ik”-actor (als gedelegeerde van de narrator/rapporteur annex observator) tot andere opgevoerde actoren. De thymische dimensie van de enunciatie zegt iets over de intensiteit van het door de narrator/rapporteur/observator aangereikte point de vue. De hiervoor genoemde respondent die zichzelf neerzet als priester, kan dit doen op een afstandelijke manier

¹⁷ Ibid., 39.

¹⁸ AWS, lemma: observator

¹⁹ Lukken/Maas 1996, 40.

²⁰ AWS, lemma: acteur

²¹ Lukken/Maas 1996, 40.

²² Ibid., 40.

²³ Lukken/Maas 1996, 44.

door een veelvuldig gebruik van “je”, wat niet alleen universele geldigheid suggereert maar ook een zekere afstand. Of hij kan dit juist op een emotioneel geladen manier doen waarbij hij veelvuldig in de eerste persoon spreekt. Uit deze samenhang mag duidelijk zijn dat de pragmatische, cognitieve en thymische dimensies van de enunciatie in een biografisch interview wellicht wel te onderscheiden, maar in geen geval te scheiden zijn.

2.4.2.4 Semiotische bijdrage tot beter verstaan van biografische interviews

Een biografisch interview is een complex geheel waarin veel meer zaken een rol spelen dan alleen datgene wat de respondent te melden heeft aan gebeurtenissen en reflecties. De semiotische analyse reikt een instrumentarium aan waarmee de drie genoemde belangrijke karakteristieken van biografische interviews op een zinvolle wijze bij de analyse betrokken kunnen worden, waardoor het beter mogelijk wordt om de betekenisvorming in een interviewtekst op het spoor te komen. Het respect van de Parijse semiotiek voor de eigenheid van de tekst is hierbij een belangrijke richtingwijzer, die er ook toe kan leiden dat analyse geen reductie wordt maar juist de rijkdom aan betekenis in ieder interview aan het licht brengt.

2.5 Het probleem van de terugkeer naar de natuurlijke wereld

Bij het verkennen van de geschiktheid van semiotische analyse voor biografisch interviewmateriaal kwam al aan de orde dat de semiotiek uitgaat van “de tekst en niets dan de tekst”. Om de resultaten van de analyse-arbeid vruchtbaar te maken zal echter aan het einde van de rit een terugkoppeling moeten plaatsvinden naar de plaats waar deze vruchten thuishoren: de natuurlijke wereld. Deze stap is lastig, maar onontkoombaar. Bij het formuleren van de condities waaronder een koppeling van de analyse met de natuurlijke wereld kan plaatsvinden heb ik dankbaar gebruik gemaakt van de eerder ontwikkelde inzichten van Arnold Smeets. Voor zover bekend is Smeets de eerste in het Nederlandse taalgebied die de concepten van de condities van verstaan en de ruimte voor de duiding van het discours operationeel maakte. De gedachtegang achter zijn verkenningen bleek ook voor mijn eigen onderzoek bruikbaar. Ik stip ze hier kort aan; een nadere uitwerking zal verderop in dit werk plaatsvinden, na het presenteren van de analyses.²⁴

De aanpak van Smeets betreffende de koppeling tussen analyse en natuurlijke wereld richt zich zowel op wat aan de analyse voorafgaat als wat op de analyse volgt. Het aan de analyse voorafgaande heeft te maken met de concrete omstandigheden waaronder de tekst tot stand gekomen is, ofwel de contextualisatie. Smeets noemt

²⁴ Zie met name hoofdstuk 6: Conclusies en aanbevelingen (p. 277vv.).

dit de condities waaronder de tekst verstaan wil worden, of korter: de condities van verstaan.²⁵ De analyse zelf leidt uiteindelijk tot een leeshypothese betreffende de productie en intentie van de betekenisvormgeving van het discours. Dit is het laatste woord van de analyse, maar niet het einde van het verhaal. Uiteindelijk betreedt de onderzoeker, gewapend met deze leeshypothese, een na-semiotische ruimte waarin de leeshypothese in dialoog gebracht wordt met de culturele ruimte waarin de analyse-arbeid zich afspeelt. Deze ruimte wordt door Smeets aangeduid met de ruimte voor de duiding van het discours.²⁶

Aan het formuleren van de condities van verstaan zijn met name de aan de analyses voorafgaande verkenningen — die van de maatschappelijke context en die van de bezinningscentra — dienstbaar geweest. Voor het betreden van de ruimte voor de duiding zullen echter eerst de analyses afgerond moeten zijn.

2.6 Methodische vragen rond analyse en synthese

Vanuit ervaringen met de praktijk van het analyseren is gaandeweg de conclusie voortgekomen dat semiotische analyse van gehele transcripten van biografische interviews niet werkbaar is vanwege de lengte van de transcripten. Gaandeweg ben ik daarom tot de volgende werkwijze gekomen:

- Er wordt één passage uit het gehele transcript geselecteerd voor analyse
- Deze wordt volledig geanalyseerd
- Vervolgens wordt nagegaan of de in deze analyse gevonden waarden (klassemen)²⁷ ook geïnvesteerd zijn in het geheel van het transcript, in het bijzonder in de passage(s) waarin expliciet gesproken wordt over de motivatie van de respondent om deel te nemen aan de activiteiten van een bezinnings- of spiritualiteitscentrum.

Bij deze procedure is de selectie van een juiste passage — verder aangeduid als de sleutelpassage — van groot belang. Om deze selectie zo verantwoord mogelijk te maken wordt uitgegaan van twee soorten criteria: inhoudelijke en formele. De inhoudelijke criteria hebben vooral betrekking op de pertinentie van de verschillende passages van het transcript in relatie tot de onderzoeksvraag. De formele criteria hebben vooral betrekking op de afgrenzing van de te analyseren passage.

²⁵ Smeets 2007, 32v.

²⁶ Ibid., 33v.

²⁷ AWS, lemma: klasseem

Inhoudelijke criteria:

- De passage zegt iets over de voorgeschiedenis van de deelname aan de activiteiten van het centrum.
- De passage zegt iets over de actuele ervaringen m.b.t. het centrum.

Aan deze twee criteria ligt de veronderstelling ten grondslag dat motivatie niet zozeer te vinden is in wat de respondent hier expliciet over zegt (hier kan nl. sprake zijn van rationalisaties) maar veeleer voortkomt uit de biografie van de respondent en uit de waarden die in de biografie centraal blijken te staan.

Formele criteria:

- De passage is zoveel mogelijk narratief van aard.
- De passage is duidelijk afgegrensd ten opzichte van de voorgaande door een duidelijke verandering van 'toneel'. Dit wil zeggen: door een duidelijke verandering in temporalisatie of spatialisatie, of door de duidelijke introductie van een nieuwe actor of cluster van actoren. Vaak zal een dergelijke verandering mede teweeg worden gebracht door een interventie van de interviewer.

Aan het einde van de analyse-arbeid liggen er twaalf analyses van de sleutelpassages van twaalf heel verschillende interviews. Deze hebben uiteraard geen pretentie van "representativiteit". Niettemin zijn er ook in twaalf individuele analyses bepaalde gemeenschappelijke lijnen te ontdekken die kunnen leiden tot een beter inzicht in de mogelijke antwoorden op de onderzoeksvraag. De twaalf analyses kunnen, anders gezegd, een inkijk bieden in een veld dat breder is dan alleen deze twaalf respondenten. De vraag hoe deze antwoorden te ontdekken zijn was de voornaamste methodische vraag waarop een antwoord moest worden gevonden toen de analyses er eenmaal lagen. Dit antwoord is gezocht in zowel de semantische laag als de syntactische laag van de analyses.

De semantische laag van de semiotische tekstanalyse draait om de vraag met welke waarden (in semiotische zin) de tekst geïnvesteerd is. Gezien het abstractieniveau van deze waarden ligt het voor de hand om juist hier te kijken naar eventuele gemeenschappelijke lijnen. Daarnaast is het van belang om ook te kijken naar gemeenschappelijke karakteristieken op het gebied van de syntaxis van de interviews. Na het volbrengen van de analyse-arbeid is gepoogd om deze gemeenschappelijke karakteristieken — semantische en syntactische — met elkaar in relatie te brengen. Tenslotte is, met de resultaten van deze arbeid in de hand, een aanzet gedaan tot het betreden van de na-semiotische ruimte voor de duiding van het discours.

BEZINNINGS- EN SPIRITUALITEITSCENTRA IN NEDERLAND

In de beginfase van het onderzoek is een inventarisatie gemaakt van de bezinnings- en spiritualiteitscentra in Nederland. Daarbij werd uitgegaan van de volgende criteria:

1. Het levensbeschouwelijk aanbod is op een andere wijze dan parochieel ingebed. Het kan inhoudelijk van traditioneel tot volledig vrij opgebouwd zijn.
2. Het levensbeschouwelijk aanbod is gericht op intentionele levens- en geloofsvorming; het betreft uitdrukkelijk geen beroepsvorming of functievorming.
3. Het betreft instituten die een katholiek-christelijke achtergrond hebben.

De inventarisatie leverde een totaal op van 42 centra die voldeden aan de hierboven gedefinieerde criteria. Onder deze centra is in de zomer van 2002 een enquête gehouden om een beter beeld te krijgen van onder andere ontstaansgeschiedenis, huidig programma-aanbod en samenstelling van de deelnemerspopulatie. Deze enquête is door 32 van de 42 centra daadwerkelijk ingevuld. Vanwege de eigen aard van een enquête (die leidt tot een buitenperspectief dat in zekere zin geüniformeerd is) en de eigen aard van de rest van het onderzoek (kwalitatief-empirisch en semi-otisch-fenomenologisch) werd echter een aanvullende verkenning noodzakelijk die iets kon laten zien van de centra van binnenuit. Omdat het accent van dit onderzoek ligt op receptie, dus op de ervaringen van de deelnemers aan activiteiten van de centra, heb ik mij daarbij beperkt tot een vijftal centra (ongeveer één achtste deel van het totaal aantal). De aanvullende verkenning had de vorm van een reeks participerende observaties van activiteiten die in de centra plaatsvonden. De observaties op het moment zelf hadden een exposure-karakter; naderhand is in de rapportage een zekere structurering aangebracht.

In dit hoofdstuk zal ik eerst kort ingaan op het ontstaan van de huidige centra (3.1) en hierna trachten een beeld te geven van deze centra door middel van de resultaten van de enquête die onder de centra gehouden werd. Dit zal met name gebeuren aan de hand van de programma's die de centra aanbieden (3.2). Vervolgens zal ik enkele centra nader onder de loep nemen aan de hand van de verslagen van de participerende observaties die in een vijftal centra zijn uitgevoerd (3.3). Tenslotte zal ik de gegevens uit dit hoofdstuk samenvatten en enkele voorlopige conclusies hieruit trekken (3.3).

3.1 Het ontstaan van de huidige bezinnings- en spiritualiteitscentra

3.1.1 *Algemeen*

Het bestaan van bezinnings- en spiritualiteitscentra is bepaald niet iets nieuws in Nederland. Met name kloosters hebben sinds mensenheugenis door middel van hun gastenverblijven ruimte geboden aan gelovigen om zich enige dagen uit de wereld terug te trekken in een sfeer van rust en gebed. Verschillende ordes en congregaties hebben in het verleden retraitehuizen opgezet waarin aan gelovigen in georganiseerde vorm de gelegenheid werd geboden om zich te bezinnen. De bezinnings- en spiritualiteitscentra die onderwerp zijn van dit onderzoek vinden in overgrote meerderheid hun oorsprong bij één of soms meer ordes en/of congregaties. Een klein aantal is gesticht vanuit een katholieke beweging.

In een van de weinige eerdere onderzoeken die zijn gewijd aan bezinnings- en spiritualiteitscentra wordt het werk van de centra met name bekeken als een vorm van vormingswerk.¹ Om de eigenheid van de centra in haar waarde te laten is het echter ook noodzakelijk om hun werk te bekijken als iets dat voortkomt uit de spiritualiteit van de stichtende ordes, congregaties en bewegingen. In de verschillende “mission statements” van de centra komt dit gegeven ook meermalen naar voren. Sommige centra zien hun werk expliciet als een voortzetting in een andere vorm van de spiritualiteit van de stichtende orde of congregatie.

Sinds het Tweede Vaticaans Concilie is er een verschuiving opgetreden in het werk van de centra voor zover deze uit ordes of congregaties afkomstig waren. Deze verschuiving is zowel organisatorisch als inhoudelijk geweest. Er vond een organisatorische verschuiving plaats doordat de centra losser kwamen te staan van de orde of congregatie van waaruit ze gesticht waren, iets dat zich bijvoorbeeld heel duidelijk uitte in het feit dat er ook mensen van buiten de orde of congregatie in de centra gingen werken.² Nieuw gestichte centra in de jaren '70 en '80 kenden van meet af aan een lossere band met de stichtende orde of congregatie. De inhoudelijke verschuiving was wellicht nog belangrijker. Deze verschuiving wordt gekenmerkt door een seculariserings- en pluraliseringstendens enerzijds en een individualiseringstendens anderzijds. De seculariserings- en pluraliseringstendens uitte zich met name in een verschuiving van de aandacht van exclusief-christelijke thema's naar algemeen-religieuze thema's. De tendens van individualisering uitte zich in de opkomst van een aanbod van thema's met betrekking tot persoonlijke ontwikkeling naast de eerder genoemde algemeen-religieuze thema's.

¹ De Jong en Steggerda 1998, 18 vv.

² Zie bijvoorbeeld de beschrijving van de historische ontwikkeling van de Zwanenhof, par. 3.1.2.2 van dit hoofdstuk (p. 37v.).

H. Zondag onderscheidt in het hierboven genoemde onderzoek van De Jong en Steggerda vier periodes in het naoorlogse bezinningswerk, die hij omschrijft als essentialistisch (tot 1965), personalistisch (1965–1975), kritisch (1975–1985) en spiritueel (1985–heden).³ In de essentialistische periode is nog sprake van de traditionele retraite, die geleid werd door een priester en vooral gericht was op de vertaling van de katholieke leer naar het dagelijks leven van de deelnemers. Volgens eigen bronnen van o.a. het bezinningshuis de Zwanenhof was dit type retraites echter al in de jaren '50 aan het veranderen en zou het dus kunnen dat de periode die door Zondag als “personalistisch” wordt aangeduid al eerder begon. In de personalistische periode wordt het model van overdracht van de katholieke leer verlaten ten gunste van het subject-zijn van de deelnemers en de ontmoeting tussen deelnemers onderling. De leiding van de bijeenkomsten (waarbij het woord ‘retraite’ enigszins in onbruik raakt) komt in de handen van professionals, die niet per definitie priester zijn. In de kritische periode (nog steeds volgens de terminologie van Zondag) wordt het beeld verbreed naar de maatschappij en krijgt men oog voor sociale thema's. Deze thema's raken echter naar de achtergrond in de jaren '80 waarin een herleving ontstaat voor spirituele thema's en mystiek. Deze gaat gepaard met een sterke individualisering waarbij het relationele, dat volgens Zondag juist kenmerkend was voor de voorgaande twee periodes, uit het zicht raakt.⁴ Tegelijk kregen de centra steeds meer te maken met het pluralisme op levensbeschouwelijk gebied, wat leidde tot het centraal stellen van menselijke zingeving..⁵

De mate waarin de orden en congregaties nog actief betrokken zijn bij het werk van de centra verschilt van het ene centrum tot het andere, maar in de meeste gevallen zijn de religieuzen niet meer sterk betrokken bij het uitvoerende werk. Wel zijn zij vaak betrokken op bestuurlijk niveau, waarbij bijvoorbeeld ook de doelstelling van het continueren van de oorspronkelijke spiritualiteit van de orde of congregatie een rol speelt. De orden en congregaties spelen ook vaak een rol als het gaat om de financiering van de centra. Dit is een aspect dat onder druk komt te staan naarmate de orden en congregaties kleiner worden. De bijdragen van deelnemers en donateurs zijn over het algemeen onvoldoende om de begroting sluitend te houden. De continuïteit is over het algemeen geen probleem als het gaat om de medewerkers en deelnemers. De orden en congregaties hebben zich zoals gezegd over het algemeen teruggetrokken uit het uitvoerende werk, en deelnemers zijn er over het algemeen voldoende.⁶

3 Zondag 1998, 21.

4 Zondag 1998, 21 vv.

5 De Jong en Steggerda 1998, 29 vv.

6 idem, 23

3.1.2 *Twee voorbeelden van historische ontwikkeling van een centrum: Thomashuis en Zwanenhof*

Vanwege de grote diversiteit in ontstaansgeschiedenis en karakter dat we aantreffen binnen het geheel van bezinnings- en spiritualiteitscentra blijven uitspraken over de veranderingen die met name vanaf het Tweede Vaticaans Concilie hebben plaatsgevonden op dit gebied noodzakelijkerwijs globaal. Om toch wat meer inzicht te geven in het veranderingsproces dat veel bezinnings- en spiritualiteitscentra hebben doorgemaakt, geef ik hieronder twee voorbeelden van door religieuzen gestichte centra die een dergelijk proces hebben gekend of nog steeds kennen. Deze centra zijn in zekere zin exemplarisch te noemen voor een belangrijk deel van het geheel van bezinnings- en spiritualiteitscentra, en wel omdat:

- ze gesticht zijn vanuit een religieuze orde of congregatie;
- door verzelfstandiging van het centrum losser zijn komen te staan van deze orde of congregatie, maar nog wel een band ermee hebben;
- in de loop van de geschiedenis een vrij ingrijpende transformatie hebben doorgemaakt in de inhoud van hun werk.

3.1.2.1 Thomashuis

Het Thomashuis is een bezinningscentrum in de binnenstad van Zwolle, opgericht vanuit de kloosterorde der Dominicanen. De eerste vestiging van de Dominicanen in Zwolle dateert van 1466, toen begonnen werd met de bouw van de Broerenkerk en een Dominicanenklooster. In 1580 werden de Dominicanen door het hervormingsgezinde stadsbestuur de stad uit gezet en het zou tot 1890 duren voor ze in Zwolle terugkeerden.

Het nieuwe Dominicanenklooster en de kerk werden gebouwd tegen het oude stadscentrum van Zwolle aan. Op 3 mei 1900 werd de eerste steen gelegd en twee jaar later kwam de bouw gereed. De kerk fungeerde tot 1965 als open kloosterkerk. In dat jaar werd besloten tot de oprichting van het rectoraat (parochie) St. Thomas van Aquino.

Het klooster diende aanvankelijk als opleidingshuis voor jonge Dominicanen. In 1966 werd de opleiding tot het priesterschap van Zwolle overgeplaatst naar Nijmegen. Er bleef een aantal Dominicanen in het klooster in Zwolle wonen en in deze kleine kloostergemeenschap werd de oude Dominicaanse traditie op eigentijdse wijze voortgezet. De Dominicanen wonen er nog steeds, maar hebben het beheer van kerk en klooster overgedragen aan de Stichting Doorgang. Daarnaast woont er een groep van vijf geprofeste en niet-geprofeste vrouwen in het kloostercomplex.

Begin jaren '80 startte het cursuswerk in en vanuit dit klooster onder de naam "Leerwegen". In 1998 werd de naam veranderd in Thomashuis. De cursussen worden

anno 2003 nog voor een klein deel verzorgd door leden van de twee Dominicaanse gemeenschappen. Het grootste deel van de cursusleiders komt echter van buiten het klooster. Het huidige programma omvat onder meer meditatieve en bezinnende dagen, korte cursussen over christelijke en oosters-religieuze thema's en lezingen.⁷

3.1.2.2 Zwanenhof

De Zwanenhof begon in 1927 als retraitshuis in het toenmalige Ambt-Delden (dat na de gemeentelijke herindeling "Zenderen" is gaan heten). In juli van dat jaar werd het huis ingezegend en in gebruik genomen door de paters en broeders Redemptoristen en de Kleine Zusters van de H. Jozef. De laatsten zouden de huishouding verzorgen. De Heilige Jozef werd ook de schutspatroon van het huis, dat de naam Sint-Jozef-Retrailshuis kreeg. Tot in de jaren vijftig duurde een gewone retraite, zoals de redemptoristen die gaven, meestal drie dagen. De retraites leken qua inhoud sterk op de volksmissies met hun beruchte donderpreken.⁸

Vanaf 1950 begon er veel te schuiven in katholiek Nederland. De oude strenge wijze van preken en retraite houden werd niet meer gewaardeerd. Dit had ook invloed op het retraitshuis. Tijdens de retraites kwam er ruimte voor onderling gesprek en ontspanning. De paters hielden niet meer alleen conferenties uit hun oude boeken, maar putten ook gedachten uit de existentiële filosofie en de bijbel.

Nadat paus Johannes XXIII het Tweede Vaticaans Concilie had aangekondigd braken de vernieuwingen in katholiek Nederland door. Er ontstond een ruim en open klimaat en velen onttrokken zich aan wat zij beschouwden als kerkelijke bevoogding. Het Sint-Jozef-retraitshuis veranderde in 1963 haar naam in De Zwanenhof. Deze naamsverandering was maar één van de vele veranderingen. De soms zo drukkende stilte van het retraitshuis maakte plaats voor een rumoerige sfeer in huis. Er kon en mocht nu worden gepraat, over van alles en nog wat. Ook de kerkelijke vernieuwingen kwamen ruimschoots aan bod. Het cursus- en bezinningswerk werd niet meer uitsluitend gedaan door de paters, maar in toenemende mate ook door zusters en theologisch opgeleide leken. Net zoals andere retraitshuizen in Nederland ontwikkelde De Zwanenhof zich tot een centrum waar leken en priesters zich beraadden op de noodzakelijke veranderingen. De Zwanenhof werd een centrum van gesprek.

In 1970 start De Zwanenhof met een liturgisch documentatiecentrum. De dekens van Twente dringen aan op de oprichting van een pastoraal centrum dat zich zou toeleggen op 'kerkgebouwswerk'. Op aandringen van de dekens van Twente wordt in 1979 het Pastoraal Centrum Twente (PCT) opgericht, bedoeld voor 'uiteenlopende werk- en actiegroepen, organen en instellingen op kerkelijk en maatschappelijk gebied' die moesten worden begeleid bij het verwerven van 'eigen verantwoordelijkheid en

⁷ Bron: Thomashuis

⁸ Vgl. De Jong en Steggerda 1998, 21

zelfwerkzaamheid'. Het PCT breidt zich uit tot het Pastoraal Centrum voor Overijssel. Er wordt intensief samengewerkt met het aartsbisdom en de dominicanen te Zwolle.

Naast het PCT gaat ook het 'gewone' bezinningswerk door, onder de naam van het 'Bezinningshuis' of 'Bezinningscentrum'. Geleidelijk groeide het retraitswerk uit tot het veelkleurige bezinningswerk zoals de Zwanenhof dat nu kent: gesprekken, ontmoetingsbijeenkomsten, cursussen met een educatief en vormend karakter, lezingen, vieringen, werkgroepen, debat en studie. Doel is en blijft de ontwikkeling van een open en op de samenleving gerichte spiritualiteit.⁹

3.2 Inventarisatie van de centra

3.2.1 *Zelfbeeld, ontstaan, band met de katholieke kerk*

De naam waarmee de centra zichzelf aanduiden, is vrij divers. Acht centra duiden zichzelf aan als bezinningscentrum en negen noemen zichzelf spiritualiteitscentrum. Zeven centra noemen zichzelf vormingscentrum, twee retraitshuis en zes duiden zichzelf op andere manieren aan, namelijk als klooster, centrum voor levensbeschouwelijke verkenningen, open huis, conferentiecentrum, ontmoetingscentrum en abdij-gastenhuis.

Het grootste deel van de centra is van na het Tweede Vaticaans Concilie. Zes centra dateren echter van vóór 1960. Drie hiervan zijn kloosters en de andere drie zijn in de eerste helft van de 20e eeuw begonnen als retraitshuis van een orde of congregatie. Twee centra dateren uit de jaren '60. Negen centra zijn opgericht in de periode 1976–1985, tien in de periode 1986–1995 en vijf in de periode 1995–2002.

Het overgrote deel van de centra, namelijk 30 van de 32, werd opgericht door een orde of congregatie. Hierbij is ook een centrum gerekend dat aangaf uit de Dominicaanse vrouwenbeweging voort te komen en wel vanwege de verankering van deze beweging in de Dominicaanse (orde)traditie. De overige twee stammen uit een nieuwe katholieke beweging, respectievelijk de Foyers de Charité en de Katholieke Charismatische Vernieuwing. Van de door religieuzen opgerichte centra richt een klein deel zich specifiek op jongeren. De overige door religieuzen opgerichte centra zijn abdijen of kloosters met gastenverblijf; centra verbonden aan een klooster (de grens tussen deze twee categorieën is vrij vaag); en min of meer traditionele retraitshuizen of bezinningscentra zonder duidelijke band met een specifiek klooster. Van de door religieuzen opgerichte centra hebben er twee een expliciet missionair-diaconaal karakter, in de zin dat men met name gericht is op maatschappelijke activiteiten.

Hoewel alle centra uit de katholieke traditie voortkomen, is zowel de formele band als de verbondenheid met de rooms-katholieke kerk zeer wisselend. 21 centra zijn

9 Bron: Bezinningscentrum De Zwanenhof

nog steeds officieel orgaan van orde, congregatie of beweging. Zeven zijn wel door een orde of congregatie gesticht, maar hebben hier nooit officieel deel van uitgemakt. Drie centra hebben nooit een formele band met de kerk gehad en hebben die nog steeds niet, één centrum had eerder geen formele band met de kerk, maar nu wel. Gevraagd naar de verbondenheid met de rooms-katholieke kerk deden zes centra geen opgave. Van degenen die wél opgave hebben gedaan gaf geen van de centra aan dat men zich slechts zwak of helemaal niet met de kerk verbonden voelde. Het grootste aantal, tien in totaal, gaf aan zich redelijk sterk met de kerk verbonden te voelen. Zes voelden zich sterk met de kerk verbonden en vijf matig. Vijf centra voelden zich zeer sterk met de kerk verbonden.

3.2.2 Doelstellingen of “mission statements”

Op één na gaven alle centra aan dat men een centrale doelstelling of “mission statement” had. Het is vrijwel ondoenlijk om deze centrale doelstellingen onder één noemer te vatten. Veel ervan zijn geformuleerd rond het raakvlak van persoonlijke ontwikkeling of zoektocht van de deelnemers en het contact met de christelijke traditie of met religieuze tradities in het algemeen. Twaalf van de centra die uit ordes of congregaties zijn voortgekomen noemen daarbij ook expliciet de traditie van waaruit het centrum is voortgekomen.

Voorbeelden:

“Wij willen een centrum zijn van christelijke spiritualiteit, een vindplaats voor christelijke spiritualiteit en een ontmoetingsplaats voor spirituele tradities, inclusief die van het Oosten m.n. het zen-boeddhisme. Dit alles ingekaderd in de traditie van de Benedictijnse spiritualiteit die wordt gekenmerkt door een levenshouding van God-zoeken in alle omstandigheden van het menselijk leven.”

(Stiltecentrum Bethlehem/Willibrordabdij, Doetinchem)

“Een aanbod van bezinning doen aan al diegenen die — in openheid voor de vragen en noden van onze tijd — de weg willen gaan van geloof en dat geloof willen voeden en verdiepen.”

(Mater Amabilis, Deventer)

“Evangelisatie en (speciaal) mensen brengen in die persoonlijke relatie met Jezus Christus en het ontdekken en ontwikkelen van ieders persoonlijke talenten.”

(Willibrordushuis, Den Haag)

“Aan belangstellenden de gelegenheid te bieden te werken aan hun persoonlijke, spirituele ontwikkeling uitgaande van de christelijke traditie en in het bijzonder de Franciscaanse spiritualiteit.”

(La Verna, Amsterdam)

Wat men specifiek met de activiteiten van het centrum wil bereiken, ligt veelal in het verlengde van deze centrale doelstellingen of valt er zelfs mee samen. In een groot deel van de gevallen draait het hierbij ook weer om het raakvlak van persoonlijke ontwikkeling en traditie. Concreet worden onder andere genoemd het opdoen van inspiratie door de deelnemers in hun zoeken naar richting en betekenis, zoekende mensen toegang verlenen tot de rijkdommen van de christelijke spirituele traditie, mensen de gelegenheid bieden om in rust, stilte en gebed “thuis” te komen bij hun diepste wezen, een plek zijn waar jongeren eigen vormen van christelijk leven kunnen ontdekken en vorm geven.

3.2.3 *Programma's van de centra*

De inhoudelijke thema's die door de centra in hun programma's worden aangeboden, zijn in al hun diversiteit toch voor een belangrijk deel geconcentreerd rond persoonlijke geloofsbeleving in een zeer brede zin van het woord. In totaal werden er een kleine 70 thema's in de enquête genoemd, waarbij zich in alle voorlopigheid een aantal categorieën laat aanwijzen.

- a. Traditioneel-christelijke thema's. Dit zijn onder meer Maria, schriftlezing, Christus ontmoeten.
- b. Christelijke mystieke traditie. Dit komt tot uiting in thema's als mystiek, Juan de la Cruz, geestelijk hooglied, Ignatiaanse spiritualiteit.
- c. Interreligieuze thema's. Dit komt tot uiting in thema's als joodse mystiek, christendom en zen, interculturele communicatie.
- d. Niet-traditiegeboden spiritualiteit. Dit komt tot uiting in thema's als yoga, enneagram, dans, mandala.
- e. Persoonlijke ontwikkeling zonder expliciete verwijzing naar spiritualiteit. Dit komt tot uiting in thema's als relaties, lotgenoten, groepsvorming.
- f. Maatschappelijke thema's. Dit zijn onder meer internationale samenwerking, missionaire vorming, meeleefervaring in het Zuiden.
- g. Persoonlijke (min of meer christelijke) spiritualiteit. Dit komt tot uiting in thema's als geloofsbegeleiding, biddend verwijlen, innerlijke reis naar onze Krachtbron, wat is mij heilig.

De laatste categorie is verreweg het grootst in omvang (bijna dertig vermeldingen), maar ook het moeilijkste te definiëren. Van de overige thema's zijn traditioneel-christelijke

thema's nog het best vertegenwoordigd met tien vermeldingen. Niet-traditiegeboden en interreligieuze thema's scoren relatief het laagste, deze worden ieder vier keer genoemd.

Afgaand op wat de centra opgeven als cursussen of activiteiten die goed lopen en cursussen of activiteiten die dit juist niet doen, kunnen we in alle voorlopigheid stellen dat hier geen duidelijke lijn in te ontdekken valt. Activiteiten die specifiek gericht zijn op jongeren (behalve van de specifieke jongerencentra) en activiteiten met een wat abstract, afstandelijk thema lijken over het algemeen niet zo goed te lopen. Voorbeelden hiervan zijn "Een tocht langs het kwaad", "Sporen naar God", "Trouw zijn over de grenzen van culturen en religies". Voorbeelden van programma's die het juist wel goed doen zijn relationele thema's, meditatie-avonden, enneagram, verhalen vertellen. Waar echter bijvoorbeeld het ene centrum aangeeft dat een programma over poëzie niet goed loopt, slaat een inhoudelijk vergelijkbaar programma bij een ander centrum weer wél goed aan.

Bij de vorm van de activiteiten zijn de categorieën "christelijke meditatie" en "retraite/bezinning" verhoudingsgewijs de grootste. De categorie "gespreksgroepen" neemt ook een belangrijke plaats in, terwijl creativiteit, dans/lichaamswerk en niet-christelijke meditatie ongeveer even vaak voorkomen. Drama/rollenspel wordt iets minder gebruikt. Daarnaast is er nog een veelheid aan andere vormen, waaronder excursies, individuele gesprekken, meeleven (met een gemeenschap of ook bijvoorbeeld met "de arme kant van Nederland") en pelgrimeren.

Voor gebruik in dit onderzoek wil ik uitgaan van de opvatting dat catechese altijd te maken heeft met zowel verheldering van het eigen bestaan als vertrouwd raken met geloofstaal. Ruim driekwart van de centra gaf aan dat deze beide elementen in hun werk terug te vinden zijn. Een minderheid gaf aan dat alleen de verheldering van het eigen bestaan aan bod kwam en één centrum gaf alleen het vertrouwd raken met geloofstaal aan.

Een groot deel van het aanbod komt tot stand onder invloed van vragen vanuit deelnemers. Een ongeveer even groot deel komt voort uit de eigen overtuiging of traditie van het centrum. Daarnaast speelt de actualiteit een belangrijke rol. Een kleiner deel van het aanbod komt voort uit marktonderzoek. Bij twaalf van de centra wisselt het aanbod tweemaal per jaar. Bij zes centra wisselt het eens per jaar, één centrum kent een cyclus van meer dan een jaar en nog eens zes centra geven aan dat het centrum altijd min of meer hetzelfde aanbod heeft. Vier centra hebben geen opgaaf gedaan van dit gegeven en daarnaast worden door drie centra programma's op maat of op aanvraag aangeboden, of "als het nodig is".

De begeleiders van de cursussen of activiteiten zijn over het algemeen goed opgeleid. Ongeveer éénderde is theologisch opgeleid. Een iets kleiner deel heeft eenagogische of psychologische achtergrond. Verschillende begeleiders hebben een artistieke

achtergrond en een klein aantal is therapeutisch gevormd. Bij de missionaire centra zijn ook mensen met een antropologische of sociaal-geografische opleiding werkzaam.

Gevraagd naar hun motivatie om op de huidige manier te gaan werken geven veel centra aan dat men de bakens verzet heeft onder invloed van vragen van deelnemers en de veranderende tijdgeest. Zo wordt er aangegeven dat traditionele retraites terrein verloren, dat er een duidelijk tekort was (is) aan centra waar men kennis kan maken met christelijke/katholieke traditie, dat men zocht naar een nieuwe manier om de missie van de congregatie in te vullen en ook dat voor de gezondheid van de eigen gemeenschap openheid van levensbelang is.

3.2.4 *Deelnemers*

De centra kregen ook enkele vragen over de samenstelling van hun populatie deelnemers. Omdat het bij de antwoorden gaat om de indruk die het centrum hiervan heeft en er geen feitelijke gegevens bekend zijn, geef ik deze antwoorden met enig voorbehoud door. Opvallend is in ieder geval wel dat vrijwel alle centra aangeven dat zij aanzienlijk meer vrouwelijke dan mannelijke deelnemers hebben. Het contact tussen de deelnemers van een cursus of activiteit onderling is over het algemeen vrij intensief, evenals het contact tussen deelnemers en medewerkers. Bij de religieuze achtergrond is volgens de centra een ongeveer evengroot deel praktiserend christelijk als van huis uit christelijk maar niet meer praktiserend. Een kleiner deel van de deelnemers is van huis uit niet religieus. Bij de houding ten opzichte van de kerk is een kleine meerderheid positief of positief-kritisch; het aandeel van de deelnemers dat neutraal of onverschillig tegenover de kerk staat is ongeveer even groot als het aandeel dat er negatief tegenover staat. Een vrij groot deel van de deelnemers neemt vaker dan één keer deel aan de activiteiten van hetzelfde centrum.

Om aan deelnemers te komen maken vrijwel alle centra gebruik van folders of brochures. Ook de mond-tot-mondreclame wordt door alle centra als belangrijk publiciteitskanaal gezien. Daarnaast adverteert men in kerkelijke en andere periodieken (niet-kerkelijke iets meer dan kerkelijke) en geeft de helft van de centra aan dat men gebruik maakt van het Internet. Volgens de centra zijn dit ook de kanalen via welke de deelnemers bij hen terecht komen, al slaat de helft van de centra daarbij de eigen folders of brochures relatief laag aan in verhouding tot de mond-tot-mondreclame. De christelijke achtergrond van de centra blijkt op zijn minst bij sommige deelnemers een rol te spelen; iets minder dan de helft van de centra geeft zelfs aan dat het bij (vrijwel) alle deelnemers een rol speelt.

3.3 Enkele centra van binnenuit

In deze paragraaf zal ik een vijftal portretten geven van activiteiten van spiritualiteits- en bezinningscentra. Deze portretten zijn voortgekomen uit een reeks participerend-observerende deelnames van de onderzoekster aan een cursus of activiteit die in één van de centra werd aangeboden. Met opzet is hierbij gekozen voor participerende observatie omdat observatie zonder meer (zonder participatie) vrijwel zeker storend zou hebben gewerkt voor de deelnemers aan de betreffende activiteit. Bovendien is de onderlinge communicatie tussen de deelnemers aan een activiteit een belangrijk aspect van activiteiten bij bezinnings- en spiritualiteitscentra. Doordat de onderzoekster zelf als deelnemer optrad was zij in staat om deze communicatie van dichtbij te volgen. Omwille van de zorgvuldigheid heeft in alle gevallen overleg plaatsgevonden met de leiding of begeleiding van zowel het centrum als de activiteit en is ook in alle gevallen — aan het begin of aan het einde van de activiteit — aan de overige deelnemers meegedeeld in welke hoedanigheid de onderzoekster aanwezig was.¹⁰

De vijf portretten zijn weliswaar op dezelfde wijze opgebouwd, maar niettemin zeer verschillend uitgevallen. Dit is in overeenstemming met het zeer diverse aanbod — zowel naar vorm als naar inhoud — dat door het geheel van de bezinningscentra wordt geboden.

- › De portretten zijn steeds op de volgende wijze opgebouwd:
- › Titel waaronder de cursus of activiteit wordt aangeboden
- › Data waarop de cursus of activiteit plaatsvond
- › Situationele gegevens, zoals het gebouw en de ruimte waarin de cursus of activiteit plaatsvond
- › Opbouw van de bijeenkomsten
- › Samenstelling van de groep deelnemers
- › Sfeer tijdens de bijeenkomsten
- › Opstelling en deskundigheid van de begeleider(s)
- › Opmerkingen, tijdens de cursus of activiteit van deelnemers gehoord

3.3.1 *Ignatiushuis: Geborgenheid en onherbergzaamheid*

Data

9 – 16 – 23 april 2002 (drie ochtenden)

¹⁰ Vgl. Baarda e.a. 1995, 87 vv.

Situationele gegevens

Het Ignatiushuis is gevestigd in een oud pand aan de Beulingstraat in de Amsterdamse binnenstad, om de hoek van de kerk de Krijtberg. Evenals de Krijtberg-parochie is het Ignatiushuis een activiteit van de Jezuïetenorde.

Van binnen is het pand zo te zien grondig verbouwd en aangepast aan het huidige gebruik. Het interieur is modern, met veel licht hout en ruim opgezet. Er is een receptie direct bij de entree; in het sousterrain is een koffieruimte en een keukentje. Op de eerste verdieping is een stilteruimte, eenvoudig ingericht met een aantal stoelen en meditatiebankjes rond een lezenaar waarop een bijbel opengeslagen ligt bij de Psalmen. Hier vindt ook steeds op dinsdagmorgen een meditatiebijeenkomst plaats.

Het cursuslokaal voor “Geborgenheid...” is eveneens op de eerste verdieping, tegenover de stilteruimte. Ook dit lokaal is, evenals de rest van het gebouw, licht en ruim opgezet. Er staat een aantal tafels in een kring, aan een van de lange wanden hangt een whiteboard met een flip-over ernaast. Aan de andere lange wand hangt een abstract schilderij.

Opbouw van de bijeenkomsten

De drie bijeenkomsten zijn in grote lijnen gelijk van opzet. Uitgangspunt is een verhaal dat genomen is uit een van de redevoeringen van Søren Kierkegaard. Het betreft een allegorisch verhaal over een woudduif die in contact komt met tamme duiven, jaloers wordt op hun gemakkelijke leven en uiteindelijk zelf de duiventil in gaat, waar hij door de boer herkend wordt als wilde duif en daarom wordt afgemaakt. Dit verhaal dient als uitgangspunt voor alledrie de bijeenkomsten.

De deelnemers zitten in een kring, ieder met een plankje voor zich met een plak klei (bruine rivierklei) er op. De docente geeft steeds aan het begin van iedere bijeenkomst duidelijk aan wat er die bijeenkomst op het programma staat. De eerste bijeenkomst wordt begonnen met een rondje voorstellen. Hierna wordt in de eerste en tweede bijeenkomst het verhaal gelezen door drie van de deelnemers (ieder een deel); bij de derde bijeenkomst nodigt de docente de deelnemers uit om samen tot een reconstructie te komen van het verhaal. Bij deze reconstructie blijkt dat ieder zich weer andere aspecten van het verhaal herinnert, maar dat de herinneringen niet altijd overeenkomen met het feitelijke verhaal. De docente vraagt iedere bijeenkomst na lezing resp. reconstructie van het verhaal om associaties erbij: in de eerste bijeenkomst bij de tamme duiven, in de tweede bijeenkomst bij de woudduif en in de derde bijeenkomst bij het geheel.

Na de associatie-ronde worden de deelnemers uitgenodigd om eerst de klei goed door te kneden en daarna iets ervan te maken dat voor de deelnemer haar/zijn associatie uitbeeldt met de tamme duif (eerste bijeenkomst), de woudduif (tweede

bijeenkomst) of het geheel (derde bijeenkomst). Na ongeveer een uur vraagt de docente om een “titel” aan het werk te geven of anderszins enkele woorden bij het werk te geven. Daarna wordt er bij alledrie de bijeenkomsten in tweetallen uitgewisseld. In de eerste en derde bijeenkomst gebeurt dit doordat de deelnemers in de tweetallen aan elkaar vertellen wat zij over hun werk kwijt willen, waarna ze elkaar nog om toelichting kunnen vragen of opmerkingen over elkaars werk kunnen maken. In de tweede bijeenkomst wijkt het iets af. In deze bijeenkomst wordt gevraagd om niet alleen een “titel” te geven maar ook om een vraag erbij te stellen. Vervolgens wisselen de leden van de tweetallen van plaats, zodat ze bij elkaars werkstuk zitten in plaats van bij hun eigen werk, en bekijken elkaars werk en de vraag die daarbij gesteld is. Daarna kunnen zij hier iets aan toevoegen, in klei of in woorden, en vervolgens nog eventueel elkaar om toelichting vragen.

Na de uitwisseling in tweetallen volgt er steeds gelegenheid om in de hele groep iets over het eigen werk te vertellen. Wie wil kan na afloop het eigen werk mee naar huis nemen. Een andere mogelijkheid is om het in het centrum achter te laten of om het te vernietigen zodat de klei weer gebruikt kan worden.

Deelnemers

Er zijn tien deelnemers (de onderzoekster meegerekend). Acht hiervan nemen aan alle drie de bijeenkomsten deel, één is er voor de tweede bijeenkomst verhinderd en één voor de derde bijeenkomst. De leeftijd ligt ongeveer tussen de 55 en 65 jaar, met de onderzoekster als (jongere) uitzondering. Er zijn acht vrouwelijke en twee mannelijke deelnemers; een van de mannelijke en een van de vrouwelijke deelnemers zijn met elkaar getrouwd.

Sfeer tijdens de bijeenkomsten

De sfeer wordt van de eerste naar de derde bijeenkomst toe steeds ontspannener en vertrouwder. In de eerste bijeenkomst moeten de deelnemers duidelijk nog aan elkaar wennen. Er wordt over het algemeen in stilte gewerkt; hoogstens wordt er op gedempte toon tussendoor commentaar gegeven op elkaars werk. Met name het echtpaar in het gezelschap maakt nog wel eens onderling opmerkingen, overigens op een prettige manier en vooral als zij iets in elkaars werk menen te herkennen. Dit is naar indruk van de onderzoekster op geen enkele manier storend voor het geheel. Aan het begin van de derde bijeenkomst vertellen twee van de deelnemers dat de tweede bijeenkomst voor hen emotioneel was geweest. Hierop vraagt de docente of ze gelegenheid hebben gehad om hier met iemand anders over te praten. Dit is bij één deelnemer het geval (de vrouw van het echtpaar, die er met haar man over gesproken had). De andere deelnemer geeft aan dat zij daar niet zoveel behoefte aan had gehad,

maar dat het haar erg geholpen heeft om haar werk uit de tweede bijeenkomst mee naar huis te nemen. De docente reageert hierop door te zeggen dat je op die manier bepaald wordt bij waar je mee bezig was.

Opstelling en deskundigheid begeleider(s)

De begeleidster van deze cursus heeft een opleiding gehad als creatief therapeute. Aan het begin van iedere bijeenkomst is haar begeleiding vooral op instructie gericht, als zij uitlegt wat er in de bijeenkomst gaat gebeuren. Tijdens het feitelijke werken met de klei treedt de begeleidster minder op de voorgrond, maar besteedt zij wel onder het werken aandacht aan ieder van de deelnemers. Bij het nabespreken van de werkstukken geeft zij feedback als daar aanleiding toe is. Ook besteedt zij aan het begin van de tweede en derde bijeenkomst aandacht aan de vraag of deelnemers nog iets kwijt willen over de voorgaande bijeenkomst.

Van deelnemers gehoord

Uit de reacties van de deelnemers, zowel bij de gesprekken in tweetallen als plenair, komen als belangrijke elementen naar voren: vrijheid, authenticiteit, “wat hoort bij mij”, zich belemmerd voelen door (verwachtingen van) de omgeving, keuzes maken, veiligheid.

Nagesprek met de docente

Op eigen verzoek van de docente heeft de onderzoekster na de derde bijeenkomst nog een nagesprek met haar gehad. Hierin komt naar voren dat de docente in het geven van deze cursus vooral het zoeken naar evenwicht in de opzet spannend vindt. Zij geeft de volgende spanningsvelden aan:

- ▶ structuur vs. vrijheid/openheid
- ▶ voorgegeven verhaal vs. eigen verhaal deelnemers
- ▶ veiligheid t.o.v. elkaar vs. openheid t.o.v. elkaar.

Verder is het haar opgevallen dat in de reacties van de deelnemers het woord “God” geen enkele keer genoemd is (N.B. zegt ze dit vanuit zichzelf of omdat de onderzoekster theoloog is?).

De docente is zelf creatief therapeute van haar vak en heeft een kerkelijke achtergrond in de NH kerk. Volgens haar is er in de Hervormde kerk een sterke gerichtheid op het woord, ten koste van de beleving van mensen. In het werk dat zij in dit centrum en elders doet (o.a. ook in het DAC in Huissen) ziet zij juist een kentering in de richting van de beleving. Zij vraagt zich af of woord en beleving elkaar niet ergens zouden kunnen ontmoeten.

3.3.2 Abdijhuis (Abdij van Berne): Het Klooster (is) in

Data

26–28 mei 2002

Situationele gegevens

Het Abdijhuis is een verbouwde vleugel van het klooster met ontmoetingsruimten, eetzaal en gastenkamers. Het is speciaal voor dit doel (cursussen e.d.) ingericht. Bij binnenkomst is er een ontvangstbalie aan de ene kant van de hal en een lange tafel met folders e.d. erop aan de andere kant. De folders zijn voornamelijk van de activiteiten van het abdijhuis, ook ligt er een map met activiteiten in de omgeving en de nieuwsbrief van de uitgeverij die op het terrein gevestigd is (maar in principe onafhankelijk van de abdij opereert). De eetzaal is een eindje verderop de gang in. Op een aantal plaatsen in de gang hangt ook nog een rek met folders.

De ruimte waar de deelnemersgroep in principe de gemeenschappelijke bijeenkomsten heeft is vrij groot (ca. 6 bij 8 meter), licht en ruim. Er staat een aantal tegen elkaar geschoven tafels in met stoelen, een paar aparte tafels, een grote tafel voor koffie/thee, in de hoek een muziekinstallatie, een kast met glazen, en een koelkast met drankjes, in de tegenovergestelde hoek een kast voor video-installatie en daar weer tegenover een lange tafel met lectuur over de abdij. Bij binnenkomst staan koffie/thee klaar en boterhammen, boter en beleg (het weekend begint vanaf 19.00 uur).

Opbouw van de bijeenkomsten

Vrijdagavond

De deelnemers zijn bij binnenkomst welkom geheten door de begeleider en als vanzelf aan de grote tafel gaan zitten. Als iedereen koffie/thee heeft gehad (en sommigen ook boterhammen) heet de begeleider nogmaals iedereen welkom en zet stap voor stap het programma voor de dagen uiteen.

Daarna volgt er een kennismaking in twee ronden: één meer algemeen (naam, woonplaats, waarom dit weekend ...) en één aan de hand van drie vragen:

- Heb je ervaring met kloosters?
- Welk beeld heb je van een klooster?
- Heb je een vraag over het kloosterleven?

Bij de eerste ronde vertelt de begeleider ook vrij uitgebreid over zichzelf en hij beantwoordt ook voor zichzelf de drie vragen uit de tweede ronde.

In de eerste ronde blijven de deelnemers nog vrij algemeen, al vertellen de meesten wel redelijk uitgebreid over hun motivatie voor dit weekend. Onder andere:

- Een deelnemer is boeddhist geworden (van huis uit gereformeerd) en nu op zoek naar leven in een spirituele gemeenschap

- Een deelnemer heeft haar geloof her-ontdekt, is wat meer gaan leren over kerkgeschiedenis en stuitte daarbij veel op de geschiedenis van het kloosterleven
- Een deelnemer denkt erover om katholiek te worden en wil vertrouwder raken met de katholieke traditie
- Een deelnemer vond dit weekend een mooie gelegenheid om met het Abdijhuis kennis te maken, waar zij eventueel andere weekenden wil gaan volgen.

Uit de tweede ronde blijken grote verschillen in vertrouwdheid met het klooster en in de beeldvorming. Het realiteitsgehalte van de beeldvorming hing (niet verbazingwekkend) sterk samen met de hoeveelheid ervaring. Dingen als geregeld leven, veel bidden en stilte kwamen in een groot deel van de antwoorden naar voren.

Vragen die gesteld werden waren o.a.

- Is kloosterleven Bijbels?
- Hoe hou je het ongetrouwd-zijn vol?

Na deze twee kennismakingsronden volgt een video met een portret van de abdijs, twee jaar eerder in eigen beheer gemaakt. Als de video af is, is het inmiddels 10 uur geworden en wordt het avondprogramma afgesloten. Een paar deelnemers praat nog even informeel wat na.

Zaterdagochtend

De begeleider komt de liefhebbers voor het ochtendgebed ophalen om 5 voor 7. De meesten van de groep zijn nog wat slaperig (zoals ook uit de gesprekken erna blijkt). De groep ontbijt voor de gelegenheid in de refectorie samen met de leden van de kloostergemeenschap.

Na het ontbijt is er een rondleiding door het klooster samen met nog vier mensen die in de abdij zelf te gast zijn. De rondleiding wordt gedaan door de tweede begeleider van het weekend, die als eerstejaars-novice in de kloostergemeenschap woont. Als deze zich voorstelt vertelt hij dat hij al eerder het noviciaat heeft gedaan in deze abdij. De tweede begeleider weet boeiend te vertellen, de groep stelt redelijk wat vragen (niet spaarzaam en niet overvloedig). Daarna heeft de kloosterweekend-groep een gesprek met een oudere norbertijn (in 1945 ingetreden), in gang gezet door vragen uit de groep zelf. Deze gaan met name over zijn geschiedenis in de abdij; het norbertijnenleven vroeger en nu en de veranderingen die daartussen zaten; leven in dagorde. Enkel van de groep wonen hierna de eucharistieviering in de abdijkerk bij; daarna volgt de lunch.

Zaterdagmiddag

Om 15.00 uur begint de groep met een bijeenkomst over de regel van Augustinus en de geloften. Methode: naar aanleiding van stencil dat de begeleider zelf heeft gemaakt n.a.v. de acht hoofdstukken van de Regel: “het achtvoudige pad van Augustinus”.

Inleiding met daarna uitwisseling van reacties (op het rijtje af). Het gesprek blijft grotendeels aan de buitenkant en gaat weinig over de aansluiting met het leven van de deelnemers. Na het eten woont de hele groep de vespers van de abdijgemeenschap bij.

Zaterdagavond

De tweede begeleider komt deze avond een inleiding geven over meditatie, gevolgd door een oefening. De inleiding is heel algemeen: iets over verschillende soorten meditatie (ook in verschillende tradities) en over dingen die belangrijk zijn bij meditatie (concentratie, houding, ademhaling). Hierna worden de tafels weggeschoven en gaan de deelnemers in een kring zitten (op stoelen). De tweede begeleider legt uit wat hij gaat doen: een stukje verhaal (geleide meditatie) gevolgd door muziek. Daarna volgt de oefening, die op haar beurt weer gevolgd wordt door een nagesprek.

Na afloop van het officiële avondprogramma blijft een aanzienlijk deel van de deelnemersgroep napraten in de ruimte, onder het genot van een verfrissing. Er wordt volop gepraat met elkaar en met de begeleiders, zowel over het programma als over andere zaken.

Zondagochtend

Het grootste deel van de zondagochtend wordt in beslag genomen door de eucharistieviering in de abdijkerk. De kerk is vrijwel helemaal gevuld door mensen uit de regio en abdiygasten. Naderhand zeggen verschillende mensen uit de groep dat ze met name het gevoel van gemeenschap erg gewaardeerd hebben.

Wat er nog op het programma staat is “gesprek over een thema dat is blijven liggen”. Hoewel men waardeert dat deze mogelijkheid er is, wordt er feitelijk geen gebruik van gemaakt. Niettemin komen er wat dingen terug die de vorige avond ook ter sprake kwamen, met name over de toekomst van het kloosterleven.

Zondagmiddag

De zondagmiddag is gereserveerd voor evaluatie en afsluiting. Dit gebeurt aan de hand van twee vragen:

- Is je beeld van het kloosterleven veranderd t.o.v. het begin van het weekend?
- Gaat er een roep/uitdaging uit van het kloosterleven op jouw leven?

De antwoorden op deze vragen zijn verschillend. Bij sommigen is het beeld inderdaad veranderd, vooral n.a.v. de concrete gesprekken met de oudere norbertijn en de begeleiders. De roep/uitdaging die van het kloosterleven uitgaat, blijkt te variëren van zo goed als niet tot juist sterk, waarbij het op dit moment nog een open vraag is hoe die roep het eigen leven zal beïnvloeden.

Deelnemers

6 deelnemers (de onderzoekster meegerekend). Eén vrouw van ca. 60, één man van ca. 45, vier vrouwen van tussen de 30 en de 40.

Sfeer tijdens de bijeenkomsten

Op vrijdagavond is de sfeer nog wat aftastend. De groep is redelijk homogeen: vier van de zes zijn vrouw tussen de 30 en 40, dit blijken ook degenen die op de zaterdagavond nog even wat napraten. De indruk van de onderzoekster is dat de relatieve homogeniteit ertoe bijdraagt dat de deelnemers zich snel op hun gemak voelen. Er is een redelijke openheid, ook naar de leden van de Norbertijner gemeenschap toe; men is niet gauw bang om 'gekke' vragen te stellen. De meditatie-oefening op zaterdagavond lijkt aanvankelijk niet zo goed aan te slaan, maar geeft daarna wél aanleiding tot een ontspannen sfeer, als er samen wat gedronken wordt en er opeens veel meer persoonlijke verhalen over tafel gaan dan de hele dag en avond daarvoor.

Opstelling en deskundigheid begeleider(s)

Beide begeleiders kennen het kloosterleven duidelijk van binnenuit en zijn behoorlijk thuis in de materie die zij ter sprake brengen, zoals meditatie en de regel van Augustinus. Beiden zijn ook open voor vragen vanuit de deelnemers, zelfs als dit om persoonlijke vragen gaat.

Van deelnemers gehoord

Uit de onderlinge gesprekken kwam met name naar voren dat ieder van de deelnemers op de een of andere manier zoekend was: naar een vorm van gemeenschapsleven, naar meer vertrouwdheid met de katholieke traditie, naar een plek om op adem te komen.

3.3.3 Franciscaanse Beweging: Franciscaanse Pinkstervoettocht

Dit portret wijkt in zoverre af van de andere, dat het niet gaat om een portret van een centrum in de strikte zin des woords. De Franciscaanse Beweging is echter wel het grotere verband waar een aantal centra bij thuishoren, zoals het Franciscaans jongerenwerk in Megen, het Amsterdamse centrum La Verna en de eveneens Amsterdamse kapucijnencommuniteit van De Tichel. De beweging heeft naast de bezinningsactiviteiten van deze centra en andere die zij onder eigen naam aanbiedt nog een scala aan andere activiteiten, waarvan er vele voornamelijk gericht zijn op de eigen leden. De Pinkstervoettocht is een jaarlijks terugkerende activiteit.

Data

17-20 mei 2002

Situationele gegevens

De “thuisbasis” van de Pinkstervoettocht is doorgaans een school; dit jaar het Stedelijk Daltoncollege in Zutphen. Er worden verschillende ruimtes in de school gebruikt: grote aula voor maaltijden en verschillende avond-activiteiten, kleine aula als liturgische ruimte en voor avond-activiteiten, gymzalen en een aantal lokalen en werkruimten als slaapplek, lokalen voor verschillende andere activiteiten. Doordat de school vanzelfsprekend niet specifiek hierop is ingericht hebben alle ruimten een geïmproviseerd karakter.

Opbouw van de bijeenkomsten

De kern van het programma van de Pinkstervoettocht wordt gevormd door twee dagen waarop de deelnemers een bepaalde route lopen in de omgeving van de “thuisbasis”. Hiertoe zijn de deelnemers ingedeeld in “loopgroepen”: kleinere groepen van ca. 10 personen, waarvan er één optreedt als gespreksleider. Deze gespreksleiders zijn vrijwilligers: deelnemers aan de Pinkstervoettocht die enige ervaring hebben met de voettocht en met de Franciscaanse traditie en vaak ook met het begeleiden van groepjes. De gespreksleider heeft als taak om de interactie tussen de leden van de loopgroep op gang te brengen en te stimuleren. Dit gebeurt in het bijzonder tijdens pauzes onderweg. De gespreksleiders zijn hiertoe door de organiserende werkgroep voorzien van suggesties voor werkvormen, oefeningen en spellen, die zij naar eigen inzicht kunnen gebruiken en aanvullen met eigen initiatieven en initiatieven van de groepsleden. Er is hierbij minder duidelijk sprake van begeleiding dan bij de andere voorbeelden; de opzet van de Pinkstervoettocht is vooral ontmoeting op voet van gelijkwaardigheid.

In de avonden zijn er verschillende andere bezinnende, ontspannende en meditatieve activiteiten zoals zingen, dansen en schilderen. De dagen worden omlijst door verschillende liturgische vieringen.

Aan de Pinkstervoettocht wordt altijd een bepaald thema gekoppeld om inhoud te geven aan de interacties onderweg. Het thema van 2002 was “Weg van het licht”. Aan alle deelnemers was gevraagd om een ansichtkaart mee te nemen die voor hen te maken had met het thema.

Vrijdagavond

Op vrijdagavond vindt de inschrijving plaats en zoekt iedereen een plaats om de zelf meegenomen slaapzak neer te leggen. In de grote centrale ruimte is tijd om koffie/thee te drinken en elkaar te ontmoeten. Later worden de deelnemers welkom geheten door leden van de organiserende werkgroep en in loopgroepen ingedeeld op een speelse manier. De groepsindeling gebeurt voor het grootste deel geheel willekeurig, behalve voor speciale groepen als kinderen, jongeren en deelnemers die een kortere

afstand lopen dan de gebruikelijke. Als alle groepen zijn samengesteld trekt iedere groep zich terug op een zelf gekozen plek om onderling kennis te maken.

De groep van de onderzoekster doet de kennismaking in twee rondes. De eerste ronde is een “praktisch” rondje met namen, een klein beetje persoonlijke informatie en het uitspreken van hoop/verwachtingen m.b.t. deze voettocht. De tweede ronde gaat aan de hand van de meegebrachte ansichtkaarten (zie boven), waarbij iedere deelnemer wordt gevraagd om iets over haar of zijn kaart te vertellen.

Zaterdag overdag

Na het ontbijt, in een door elkaar lopend geheel in de grootste gemeenschappelijke ruimte, vindt in de liturgische ruimte de zgn. wegzending plaats: een korte viering met liederen en teksten waarin bijvoorbeeld ook de aanwezige kinderen aandacht kregen d.m.v. een verhaal.

Halverwege de eerste helft van de looproute zoekt de loopgroep een plekje om te rusten en om over het thema van gedachten te wisselen. Dit gebeurt aan de hand van een oefening waarin de groepsleden gevraagd wordt om bij zichzelf te rade te gaan wat voor associaties zij hadden met “licht” en hier in korte woorden iets van op te schrijven. Net als de groep toe is aan de uitwisseling hiervan begint het te regenen. De groep gaat daarom eerst weer verder lopen en neemt later, redelijk dicht bij de gezamenlijke pauzeplek (“pleisterplaats”) hier nog even tijd voor. De associaties blijken verschillend, al zijn de meesten in de groep het erover eens dat licht goed is, maar ook wel eens teveel kan zijn.

Tussen de middag komt ongeveer de helft van de groepen weer bij elkaar op één centrale plek (de andere helft loopt een andere route en heeft dientengevolge ook een andere “pleisterplaats”) waar gerust en gegeten kan worden. Degenen die een kortere route lopen (kinderen, jongeren en de zgn. “halve-afstandsgroep”) hebben op een andere plek hun “pleisterplaats”.

In de groep is het idee geopperd om na de “pleisterplaats” een tijd lang in stilte te lopen en nadien met elkaar uit te wisselen wat ieder voor gedachten had gehad tijdens die stilte. Uiteindelijk heeft de groep ca. een halfuur in stilte gelopen. Bij de uitwisseling daarna blijkt dat de meesten niet eens specifieke gedachten gehad hebben, maar wel veel meer op de omgeving zijn gaan letten. De tijd in stilte wordt paradoxaal genoeg ook door de meesten ervaren als een gevoel van verbondenheid met elkaar. Bij thuiskomst gaan de leden van de groep, na elkaar een fijne avond gewenst te hebben, ieder huns weegs.

Zaterdagavond

Na het avondeten vindt er een zgn. vigiliedienst plaats: een viering vooruitlopend op Pinksteren. Daarna nemen de meeste deelnemers deel aan een van de avondactiviteiten. Later op de avond treft een groot deel van de deelnemers elkaar weer in een

van de twee gemeenschappelijke ruimtes: de grote waar een disco gehouden wordt of de kleinere waar het zgn. café chantant plaatsvindt (meezingliederen o.l.v. een paar muzikale deelnemers met gitaar, accordeon en drumstel).

Zondag overdag

De indeling van de zondag is in grote lijnen hetzelfde als de zaterdag. Na de wegzending gaat de groep weer op pad en zoekt in de loop van de ochtend weer een plek onderweg om te rusten en uit te wisselen. In de rust- en gesprekspauze wordt de groepsleden gevraagd om ieder een kleur te kiezen en aan elkaar uit te wisselen waarom ze juist deze kleur gekozen hadden. De tien leden van de loopgroep blijken tezamen ongeveer de hele regenboog te vertegenwoordigen. De kleuren blijken met name veel associaties op te roepen: dood, macht in de kerk waartegen men zich verzet, maar ook levensvreugde, liefde en warmte. Door twee oudere deelnemers wordt de verbinding gelegd met de liturgische kleuren (paars en het roze van de zondagen Laetare en Gaudete).

's Middags loopt de groep opnieuw een tijdlang in stilte, ditmaal met als opdracht om later aan elkaar uit te wisselen wat ieder van de groepsleden in die periode onderweg opgevallen is. Opnieuw blijkt het in stilte lopen een gevoel van verbondenheid op te roepen. Zo zijn bijvoorbeeld twee groepsleden intuïtief naast een derde groepslid gaan lopen van wie zij weten dat zij soms moeite had met stilte.

Zondagavond

Er is op zondagavond geen viering; verder zijn er ongeveer dezelfde activiteiten als de zaterdagavond. De loopgroep van de onderzoekster zit op een bepaald moment vrijwel in haar geheel bij elkaar om bij te praten en samen wat te drinken, zonder dat hier van tevoren iets over afgesproken was.

Maandagochtend

Op de maandagochtend, na de liturgische wegzending, gaan alle groepen naar eigen inzicht op weg en op zoek naar een plaats om samen de voettocht af te sluiten en te evalueren. De groep van de onderzoekster gaat ongeveer een half uur gaans naar een grasveld aan de oever van de Berkel. Hier wordt eerst de groepsleden via een geleide meditatie gevraagd om terug te kijken op hun "weg van het licht" dit weekend. Hier wordt verschillend op gereageerd: bij sommigen gaat het heel goed, anderen hebben wat moeite met deze werkvorm, onder andere omdat het nog vrij vroeg in de morgen is. Voor iedereen is het echter wel aanleiding om nog eens dingen uit de afgelopen dagen naar voren te halen. Daarna wordt als afronding aan alle groepsleden gevraagd om de ervaring van de voettocht in twee woorden samen te vatten. De meesten kunnen hier goed mee uit de voeten en weten zich in de beperking van die twee

woorden kernachtig uit te drukken. Wat vooral naar voren kwam was de verbondenheid in deze groep en de stilte die over het algemeen als weldadig ervaren was.

Iedere gespreksleider heeft van de organisatie evaluatieformulieren meegekregen om door de groepsleden te laten invullen. Op deze manier worden ieder jaar de meningen en ervaringen van deelnemers aan de voettocht verzameld om er eventueel lering uit te trekken voor volgende jaren.

Maandagmiddag

Bij “thuiskomst” worden er verschillende groepen aan het werk gezet om het schoolgebouw te helpen schoonmaken. Tussen de middag wordt er eerst gegeten (iedereen had hiertoe ’s morgens al een lunchpakketje klaargemaakt), waarna de slotviering volgt. In de slotviering wordt onder andere door bijdragen van verschillende groepen een terugblik op de voettocht gegeven. Sommige loopgroepen zitten verspreid door de ruimte, andere (waaronder die van de onderzoekster) zitten bij elkaar. Na de viering wordt er, soms uitbundig, afscheid van elkaar genomen en gaat ieder huiswaarts.

Deelnemers

Er zijn ca. 260 deelnemers, die voor het merendeel in kleinere groepen zijn ingedeeld van ca. 10 personen. De leeftijd varieert sterk; van kinderen die met hun ouders zijn meegekomen tot 70-plussers. De leeftijd van de zelfstandig gekomen deelnemers begint ongeveer bij 20; globaal wordt de grootste groep gevormd door veertigers en vijftigers. Iets meer vrouwen dan mannen. Het opleidingsniveau lijkt net als de leeftijd vrij sterk te variëren, al is de indruk dat relatief veel deelnemers een relatief hoge opleiding hebben genoten. Verschillende deelnemers aan de Pinkstervoettocht doen vrijwel ieder jaar mee, maar er is ook ieder jaar een wisselend aantal nieuwkomers; naar inschatting van de onderzoekster is gemiddeld één op de vijf deelnemers aan een Pinkstervoettocht voor de eerste keer deelnemer.

De loopgroep van de onderzoekster bestaat uit tien personen (de onderzoekster meegerekend). Vier mannen, zes vrouwen; twee ouderen, twee vijftigers, zes veertigers. De meesten van huis uit katholiek, op zijn minst twee van huis uit protestant. Eén van de groep loopt dit jaar voor de eerste keer mee, drie groepsleden voor de tweede keer, de overigen hebben al vaker (tot naar schatting vijftien keer aan toe) meegelopen.

Sfeer tijdens de bijeenkomsten

De sfeer tijdens de Pinkstervoettocht is uiterst informeel. Men loopt vrijelijk door elkaar heen, nieuwkomers worden vrij gemakkelijk aangesproken. De deelname aan de loopgroepen is niet vrijblijvend, die aan de vieringen niet geheel (over het algemeen wordt van alle deelnemers verwacht dat ze aan de vieringen deelnemen). De deelname aan de avondactiviteiten is wel geheel vrijblijvend; wie moe is, er behoefte

aan heeft om alleen te zijn of om een andere reden niet wil deelnemen aan een van de activiteiten wordt hier op geen enkele manier op aangekeken.

De sfeer in de loopgroep van de onderzoekster wordt gaandeweg de voettocht steeds vertrouwder. Juist het lopen in stilte blijkt aanleiding tot een gevoel van verbondenheid, dat zich bijvoorbeeld uit in de zorg voor elkaar, het elkaar opzoeken op de zondagavond en het gezamenlijk besluit om bij de slotviering bij elkaar te gaan zitten.

Opstelling en deskundigheid begeleider(s)

Er was in zoverre sprake van begeleiding, dat een van de leden van de loopgroep optrad als gespreksleidster. Deze had tot taak om de bezinning binnen de loopgroep op gang te brengen en ook om er zorg voor te dragen dat ieder van de leden van de loopgroep aan bod en “uit de verf” kwam. De gespreksleidster deed dit echter uitdrukkelijk als één van de groep en niet zozeer als begeleidster van buitenaf.

Van deelnemers gehoord

Deelnemers nemen vanuit zeer uiteenlopende motieven aan de Pinkstervoettocht deel. Voor velen is het “bijtanken”, in een informele sfeer anderen ontmoeten, buiten zijn, stilstaan bij wat belangrijk is in je leven. Sommigen zijn gefascineerd door de figuur van Franciscus van Assisi en om die reden aangesloten bij de Franciscaanse Beweging, anderen zegt dit niet zoveel. Mijn indruk is dat bij de meeste van de deelnemers religieuze motieven een rol spelen. Bij een minderheid zijn deze motieven expliciet, bij zeer velen zijn ze meer impliciet maar lijken ze toch aanwezig.

3.3.4 Mater Amabilis: Leven uit verwondering

Data

24-26 mei 2002

Situationele gegevens

Het bezinningshuis Mater Amabilis is een bezinningscentrum dat sinds 1978 beheerd wordt door een kleine gemeenschap van Zusters van de Goddelijke Voorzienigheid. Het beschikt over logiesgelegenheid (kleine, eenvoudige kamers), twee ruimtes voor groepen en twee gebedsruimtes. De ruimtes voor groepen zijn de huiskamer en de conferentieruimte. De huiskamer is ook als huiskamer ingericht met zitjes, een kleine bibliotheek, een geluidsinstallatie voor muziek e.d. en een iets grotere hoge tafel met hogere stoelen. De conferentieruimte is groter dan de huiskamer en voorzien van rechte stoelen en tafels (die het grootste deel van dit weekend overigens ongebruikt aan de kant stonden). Achter het gebouw is een grote, parkachtige tuin. Het gebouw is speciaal ingericht op het gebruik voor retraites en bezinning.

Opbouw van de bijeenkomsten

Vrijdagavond

Na het gezamenlijk avondeten volgt in de huiskamer een korte praktische uitleg over het programma door de twee begeleidsters. Er vindt wel een rondje namen plaats, maar geen feitelijke voorstelronde. Hierna verhuist de groep naar de conferentieruimte, waar een kring stoelen klaar staat met een stenen kruik in het midden.

Door één van de begeleidsters wordt een meditatie (in)geleid die vooral gericht is op aandacht en ontspanning. Hierbij wordt ook de Pinksterhymne gelezen. Bij deze meditatie krijgen de deelnemers de vraag mee: “waar verlang je naar in dit weekend?” Na afloop van de meditatie wordt de deelnemers gevraagd om dit in één à twee woorden op te schrijven. Daarna vindt een uitwisseling plaats over deze vraag. Een belangrijk deel van de deelnemers geeft hierbij aan behoefte te hebben aan een pas op de plaats, een moment van rust.

Zaterdagmorgen

De zaterdagmorgen wordt vóór het ontbijt begonnen met ochtendgebed in de kapel van het huis, in een redelijk conventionele vorm. Vervolgens is de ochtend gewijd aan meditatie rond het verhaal van de vrouw bij de bron (Johannes 4). Het begin vindt plaats in de huiskamer, waar één van de begeleidsters het eerste deel van het verhaal leest en hier een korte inleiding over geeft. Daarna krijgen de deelnemers de opdracht om een tijd lang (ongeveer een half uur) in stilte een of meer van de vragen te overwegen die zij op een papiertje mee krijgen.

De vragen luiden:

- Wat raakte je in de inleiding? Sta er stil bij. Wat brengt het bij je teweeg?
- Wat herken jij, op dit moment in je leven, misschien tot je verwondering, als gave van God?
- Herken jij de aanwezigheid, de werkzaamheid van de heilige Geest in jouw leven?
- Eventueel: loop “zo maar” door de tuin, open voor verwondering.

Na de “stille tijd” komen de deelnemers terug in de huiskamer en wisselen uit over deze vragen.

Vervolgens verhuist de groep naar de conferentieruimte waar de andere begeleidster een geleide meditatie geeft over het verhaal, waarbij de deelnemers wordt gevraagd om zich voor te stellen dat zij bij de put in het verhaal zitten en dat Jezus vraagt: “geef mij te drinken”. In deze meditatie vallen lange stiltes. Alles bij elkaar neemt de meditatie ongeveer drie kwartier tijd. De reacties van de deelnemers naderhand zijn verschillend: sommigen hebben er van genoten, anderen vinden het te lang.

Zaterdagmiddag

Het thema van de middag (in de conferentie-ruimte) is “Weerbarstige werkelijkheid”. Er wordt begonnen met een eenvoudige sacrale dans, die gevolgd wordt door bewegingsoefeningen en uitwisseling van de ervaringen hiermee. Daarna krijgen de deelnemers de opdracht om naar buiten te gaan en daar te zoeken naar iets dat voor hen te maken heeft met “weerbarstige werkelijkheid”. Hierbij krijgen zij de vragen mee:

- Wat zegt dat over jou?
- Probeer er eens mee in gesprek te gaan; wat heeft het jou te zeggen?

Ook hierover wordt weer uitgewisseld. Hierbij komt naar voren dat veel van de deelnemers iets gevonden hebben dat voor hen te maken heeft met “afsterven en nieuw leven”.

De middag wordt afgesloten met een woord-communieviering in de kapel van het huis, net als het ochtendgebed redelijk conventioneel van opzet.

Zaterdagavond

De zaterdagavond vindt plaats in de conferentie-ruimte en wordt gewijd aan een aantal non-verbale werkvormen: sacrale dans, klanken zingen, een oefening van vertrouwen (in tweetallen). Hierna gaan de deelnemers weer in een kring zitten en gaat er een schaal water rond, waarbij ieder wordt uitgenodigd om hier aan te voelen en in één woord of korte zin haar ervaring te uiten. De avond wordt afgerond met een (liggende) ontspannings-oefening.

Zondagmorgen

De ochtend wordt weer begonnen met ochtendgebed, analoog aan de vorige ochtend. Het programma vindt weer plaats in de conferentie-ruimte, waar ditmaal tafels in een kring zijn gezet met tekenpapier en tekenmateriaal. Hier wordt eerst door één van de begeleidsters een geleide meditatie gegeven waarbij de deelnemers wordt gevraagd om zich voor te stellen dat zij een rivier volgen tot aan de bron en dan weer naar de zee. Daarna krijgen de deelnemers de opdracht om in een vrije vorm hun beelden naar aanleiding van deze meditatie uit te tekenen. Als de tekeningen klaar zijn worden de tafels aan de kant geschoven, de tekeningen in een kring gelegd en wordt hierover uitgewisseld.

Zondagmiddag

Als afsluiting van het weekend wordt er opnieuw een woord-communieviering gehouden in de kapel van het huis. Tijdens deze viering worden de deelnemers uitgenodigd om, bij wijze van voorbede, in twee of drie woorden een terugblik op het weekend te geven. Tijdens deze uitwisseling, maar vooral bij het elkaar geven van de vredeswens daarna, blijkt dat de deelnemers zich in de loop van het weekend zeer vertrouwd met elkaar zijn gaan voelen. Na de viering wordt er nog een half uur

samen koffie/thee gedronken in de huiskamer, waarna het weekend ten einde is en men afscheid van elkaar neemt.

Deelnemers

Tien vrouwen (de onderzoekster meegerekend), waarvan 8 duidelijk 60+ of nog ouder. Op één na allen met katholieke achtergrond, de meesten praktizerend. De deelneemster die geen katholieke achtergrond had was afkomstig uit de Samen op Weg-kerken en een kennis van één van de andere vrouwen. Minstens de helft van de deelneemsters was actief binnen een parochie (of gemeente).

Sfeer tijdens de bijeenkomsten

De sfeer groeide gedurende het weekend van vriendelijk/beleefd in het begin tot vertrouwd tegen het einde. Gaandeweg het weekend werden er steeds meer grappen onder elkaar gemaakt. Tijdens de eerste van de twee woord-communievieringen gaf men elkaar nog (zij het op hartelijke wijze) een hand bij de vredeswens, tijdens de tweede van de vieringen omhelsde men elkaar bij de vredeswens.

Opstelling en deskundigheid begeleider(s)

De twee begeleidsters wisselden elkaar af in de loop van het programma. Beiden hadden een niet-nadrukkelijke stijl van begeleiden, terwijl ze tegelijkertijd wel duidelijk wisten waar ze het over hadden. Er was veel aandacht voor de individuele ervaringen van deelnemers tijdens het weekend.

Van deelnemers gehoord

Een belangrijk deel van de deelneemsters gaf aan behoefte te hebben aan een pas op de plaats, een moment van rust. Het expliciet religieuze karakter van het weekend bleek voor vrijwel alle deelneemsters belangrijk.

3.3.5 De Tiltenberg: Bidden met je lichaam – Uitnodiging tot de derwisjdans

Data

14 en 15 november 2002

Situationele gegevens

Het gebouw is vanouds een vormingscentrum, gesticht door de katholieke Graalbeweging in de jaren '30. Het ligt aan de rand van de duinen. Van binnen is het duidelijk ooit gerenoveerd. Bij de ingang is een halletje dat uitkomt op een grotere ruimte met twee tafels met stoelen erom heen, een rek met folders en een paar planken met tijdschriften. Hier vanaf lopen gangen o.a. naar de ruimte waar deze cursus gehouden wordt, de bibliotheek, eetzaal en keuken; een trap omhoog leidt naar een aantal gangen met slaap/gastenkamers. De bibliotheek omvat boeken over spiritualiteit uit allerlei richtingen. De vroegere kapel is als meditatieruimte ingericht.

De ruimte waarin de activiteit plaatsvindt is veel langer dan breed en eventueel door vouwwanden in drieën te verdelen. Op de vloer ligt parket, de buitenwand is vrijwel geheel van glas. In het midden is een halve kring gemaakt van meditatiekussens. Daar tegenover is de plaats van de begeleidster. Naast haar staan een muziekinstallatie en verschillende muziekinstrumenten (uit het Midden-Oosten en elders).

Opbouw van de bijeenkomsten

Ochtend 14 november

De activiteit begint met een voorstellingsronde, ook van de begeleidster en haar twee assistenten. Hierna volgt een inleiding door begeleidster over de Soefi-beweging en de derwisjen-orde van Mevlana Rumi (summier en zonder vermelding van bredere context van mystieke Islam). Daarna wordt een gebed/gedicht gelezen door een van de assistenten van de begeleidster uit een boek waarvan de begeleidster verklaart dat het de woorden van Jezus zelf zijn, direct uit het Aramees vertaald.

De begeleidster vervolgt met een inleiding over vijf elementen aarde - water - vuur - lucht - ether. Zij doet dit summier zonder aan te geven wat het verband met de Soefi-beweging is. De inleidinkjes over ieder van de elementen lopen uit op het zingen van een soefi-mantra “la’illah la’il allah” (het eerste deel van de Shahada, of islamitische geloofsbelijdenis, HR). De deelnemers worden hierbij uitgenodigd om mee te zingen en (nu nog zittend) mee te bewegen. Daarna wordt iedereen uitgenodigd om te gaan staan en te gaan draaien (zonder verdere uitleg). Hierna volgen een aantal dans- en bewegingsoefeningen. De rode draad blijft de soefi-mantra. Tenslotte worden deelnemers opnieuw uitgenodigd om te draaien, na een summier uitleg door de begeleidster dat men tijdens het draaien op één plaats dient te blijven. Er wordt afgesloten met een heel kort nagesprekje in de kring.

Middag 14 november

De middagssessie wordt geopend met een gedicht van een van de assistenten van de begeleidster, zo te horen geïnspireerd op diens eigen dans-ervaringen. Daarna wordt door de begeleidster eerst verdere instructie gegeven in het draaien, waarna zij overgaat tot een verdere uitwerking van de ’s ochtends gegeven inleidinkjes in dansbewegingen, met soefi-muziek erbij uit o.a. Marokko, Oezbekistan, Iran, Pakistan. Ieder element wordt ingeleid met een gedicht/gebed. Het dansen gebeurt deels individueel, deels in de kring. Wie zich geroepen voelt om daarbij te draaien is van harte daartoe uitgenodigd. De muziek is, afhankelijk van het betreffende element, opzwepend of ingetogen van aard. Aan het eind volgt een kort rondje met ieders ervaringen.

Avond 14 november

De avond is gereserveerd voor “devotional singing” van liederen in het Engels en mantra’s in het Arabisch. Dit gebeurt op het gezicht zonder veel structuur. Uiteindelijk

bleek de mantra “la’illah la’il allah” (zie boven) nog het meeste aan te slaan. Aan het eind van de sessie vindt een “zikar” plaats, een kleine eredienst, maar doordat de structuur hiervan onduidelijk blijft is het voor de deelnemers vooral passief toekijken en -luisteren.

Ochtend 15 november

De tweede dag krijgt als thema mee: “Gij zijt de oceaan, ik ben de golf”. De ochtend begint met een aantal teksten van Inayat Khan (van wie het thema ook afkomstig is) en de opdracht om er een uit te kiezen en hiermee ca. 20 minuten naar buiten te gaan. Bij terugkomst wordt hier echter verder niet op ingegaan. Na enig zingen van een mantra met de Engelse tekst van het dagthema wordt er direct verder gegaan met een lichaams/bewegingsoefening op het thema. Daarna volgt verdere instructie over het draaien en oefening hierin. Vervolgens dansen (draaien en andere bewegingen) op Turkse muziek. De ochtendssessie wordt afgesloten met een kort nagesprek.

Middag 15 november

In de middag wordt er verder gegaan op het thema van de dag. Er wordt begonnen met een bewegingsoefening, eerst individueel en daarna collectief. Dit loopt opnieuw uit op dansen (m.n. draaien). De cursus wordt afgesloten met een dankritueel en reacties voor wie daar behoefte aan heeft.

Deelnemers

Er neemt een groep deel van 18 mensen (de onderzoekster meegerekend): 16 vrouwen, 2 mannen. De leeftijd is redelijk divers. De jongste van de groep is ca. 30 jaar, de oudste iets boven de 70. Verschillende van in ieder geval de vrouwelijke deelnemers kennen elkaar al en komen vaker in dit centrum; sommigen hebben hier vrijwilligerswerk gedaan of doen dit nog.

Opstelling en deskundigheid begeleider(s)

De begeleidster en haar assistenten waren zo te zien goed ingevoerd in de derwisjdans en kenden deze ook uit eigen ervaring. Buiten de rondjes aan het einde van ieder dagdeel was er nauwelijks aandacht voor de ervaringen van individuele deelnemers. Verschillende elementen van de tweedaagse bijeenkomst werden gebracht zonder enige informatie over de achtergrond. Onder andere werd in de cursus de derwisjdans gepresenteerd zonder het bredere kader van de islamitische mystiek, waar zij uit voortkomt, ook maar één keer te noemen.

Sfeer tijdens de bijeenkomsten

De deelnemers hebben deze cursus (voor zover de onderzoekster kon nagaan) over het algemeen een goede ervaring gevonden. Er was veel bereidheid om mee te gaan in de door begeleidster en assistenten opgeroepen sfeer.

3.4 Samenvatting en voorlopige conclusies

Al een paar maal heb ik in dit hoofdstuk gewezen op de grote diversiteit die er onder de bezinnings- en spiritualiteitscentra bestaat. Dit heeft er toe geleid dat ik voor een belangrijk deel mijn toevlucht heb moeten nemen tot het beschrijven van individuele centra om op zijn minst een beeld te geven van het geheel van de centra. Een aantal gemeenschappelijke kenmerken zijn echter wel te noemen.

De grote meerderheid van de centra heeft, in een of andere vorm, haar wortels in het religieuze leven (orden en congregaties). De centra zijn zich over het algemeen echter zeer bewust van de veranderde tijdgeest en hebben hun programmering hierop afgestemd. Dit uit zich zowel in een grote aandacht voor de ontwikkeling van het individu als in een verbreding van de religieuze horizon in het programma van de centra. Bij de meeste centra zijn daarbij echter de christelijke wortels zichtbaar gebleven. De spiritualiteit van de oorspronkelijke orde of congregatie wordt veelal in ere gehouden en de meerderheid van de centra die meewerkten aan de inventarisatie voelt zich op haar minst redelijk sterk verbonden met de rooms-katholieke kerk. Ook uit de programma's en de mission statements blijkt een al dan niet impliciete verbondenheid met de kerk. Alle centra houden zich op zijn minst impliciet met christelijk geloof bezig, de meerderheid zelfs expliciet. Een belangrijke bestaansgrond voor de bezinnings- en spiritualiteitscentra lijkt dan ook gevormd te worden door het raakvlak van individuele persoonlijke ontwikkeling van de deelnemers enerzijds en de — meest christelijke — religieuze traditie anderzijds, waarbij de inbreng van de traditie overigens sterk in omvang kan verschillen. Als we (zoals in dit onderzoek) aannemen dat catechese altijd te maken heeft met zowel verheldering van het eigen bestaan als vertrouwd raken met geloofstaal, betekent dit dat de spiritualiteits- en bezinningscentra zich bewegen op het terrein van de catechese.

Van de vijf observaties door de onderzoekster van concrete activiteiten van centra waren er drie waarbij het raakvlak van individu en traditie in expliciete vorm ter sprake kwam, namelijk het kloosterweekend in het Abdijhuis, de Pinkstervoettocht van de Franciscanse Beweging en het bezinningsweekend in Mater Amabilis. Bij de drie ochtenden creatieve bezinning in het Ignatiushuis kwam wel de individuele ervaring en ontwikkeling uitgebreid aan bod, maar was hoogstens impliciet sprake van een ontmoeting met de traditie, namelijk in het verhaal van de christelijke filosoof Kierkegaard. Bij de dans-tweedaagse op de Tiltenberg was er wel sprake van een traditie van Godsgeloof, maar dan meer als de achtergrond van de Derwisj-dans, die verder niet ter sprake kwam en in het geheel niet in verband werd gebracht met het geloof of ongeloof van de deelnemers. De aandacht voor de individuele ervaring en ontwikkeling was bij vier van deze vijf observaties zeer groot, zowel vanuit de opzet van het programma als vanuit de opstelling van de begeleiding. Alleen in

de dans-tweedaagse op de Tiltenberg was deze expliciete aandacht voor de individuele ervaring grotendeels afwezig, hoewel het programma op zich wel gericht was op het opdoen van ervaringen. De vijf geobserveerde activiteiten zijn alle vijf in zoverre kenmerkend voor de “eigentijdsheid” van de betreffende centra dat het in alle gevallen ging om ofwel een sterk op de individuele ontwikkeling gerichte opzet, ofwel een duidelijke verbreding van de religieuze horizon.

De bezinningscentra richten zich dus in de allereerste plaats op de persoonlijke ontwikkeling van deelnemers. Dit vindt echter plaats tegen de achtergrond van een religieuze traditie, wat de centra een aparte plaats geeft in vergelijking met bijvoorbeeld meer op therapie gerichte instellingen. De religieuze oorsprong wordt, getuige de verschillende mission statements, door vrijwel alle centra belangrijk gevonden. Er zijn ook aanwijzingen dat dit door een aanzienlijk deel van de deelnemers belangrijk gevonden wordt. Ten opzichte van de officiële kerkelijke organisatie van parochies, dekenaten en bisdommen en zeker ten opzichte van de kerkelijke leer bestaat echter vaak afstand, zo is uit de inventarisatie en ook wel vanuit de observaties gebleken.

3.4.1 Bezinningscentra in het tweede decennium van de 21e eeuw

De gegevens uit dit hoofdstuk zijn afkomstig uit inventarisaties en waarnemingen die gedaan werden in 2002 en 2003. Inmiddels zijn we al bijna 10 jaar verder. Hoewel er in die bijna 10 jaar verschillende centra opgehouden zijn met bestaan, was toch in 2009 nog bijna driekwart van de in dit onderzoek opgenomen centra actief. De programma's hebben in die tijd geen diepgaande veranderingen ondergaan; de eerder genoemde categorieën zijn nog grotendeels van toepassing. Er is zelfs een klein aantal centra bijgekomen, met name in de categorie jongerencentra. Deze hebben zich sindsdien ook verbonden in het samenwerkingsverband Verborgten Vuur.

Het wegvallen van ruim een kwart van de centra die in 2002 nog bestonden heeft alles te maken met het inkrimpen van de ordes en congregaties, waar de meeste centra hun oorsprong gevonden hebben. De Zwanenhof bijvoorbeeld is in 2012 uiteindelijk afgestoten door de Redemptoristen, die door hun teruglopende aantal religieuzen geen kans meer zagen om het centrum nog open te houden. Dit is illustratief voor de sterke afhankelijkheid die ook in het tweede decennium van de 21e eeuw nog steeds bestaat van de stichtende orde of congregatie. Deze ontwikkeling roept vragen op omtrent de toekomst van de bezinningscentra in het algemeen. Deze vragen leven overigens ook bij de besturen en medewerkers van de centra zelf, zoals in 2012 nog bleek uit een interview met één van de medewerkers van het bezinningscentrum La Verna.¹¹

¹¹ Een sterk ingekorte versie van dit interview verscheen in februari 2012 in het Franciscaans Maandblad onder de titel "Inspiratie, vertrouwen en gastvrijheid — Franciscaans bezinningscentrum La Verna door de ogen van deelnemers".

DE DEELNEMERS

Het interviewen van twaalf deelnemers aan activiteiten van bezinningscentra heeft twaalf zeer verschillende interviews opgeleverd. Zoals aangestipt in hoofdstuk 2 is semiotische analyse van gehele transcripten van de interviews niet werkbaar gebleken vanwege de lengte van de transcripten. Om deze reden is gewerkt met de analyse van sleutelpassages in de verschillende transcripten.

Om enigszins recht te doen aan de verscheidenheid van de interviews heb ik gekozen voor de verwerking van de analyses van de sleutelpassages in twaalf portretten. De opzet hiervan is — met kleine variaties per interview — als volgt.

De eerste stap is het schrijven van een ‘verdichting’ van de analyse. Niet in de zin van een literaire bewerking, maar in de zin van een samenvatting van de hoofdlijnen. Hierbij zullen bij ieder portret doorkijkjes gegeven worden naar de oorspronkelijke analyse, om zo een werkelijkheidsgetrouw beeld te geven van de feitelijke werkwijze.

Een tweede stap is het opsporen en uitwerken van elementen uit de analyse die duiden op respectievelijk:

- ▶ de spiritualiteit die uit de tekst spreekt: waar en hoe is er sprake van levensrichting en levensinrichting en levensélan?
- ▶ de motivatie van de respondent om deel te nemen aan bezinningsactiviteiten. Hiervoor zal met name een beroep worden gedaan op de analyse en wat hierin gevonden is aan nagestreefde en al dan niet gerealiseerde waarden.

Bij de derde stap, tenslotte, werd een attenderende functie vervuld door het zes-stappenplan dat op de toenmalige KTU is ontworpen ten dienste van het theologisch practicum.¹ In het oorspronkelijke stappenplan werd een belangrijke plaats ingenomen door wat de theologische waarden en onwaarden werd genoemd, gezien vanuit het standpunt van de analysant. De invalshoek die gevormd wordt door waarden en onwaarden maakte mij attent op vragen die aan de tekst gesteld kunnen worden, en zette zo aan om het semiotisch instrumentarium nog eens op een andere manier in te zetten. Daartoe heb ik in de tekst opnieuw gekeken naar de analyse en wat hierin gevonden is aan waarden, anti-waarden en (theologisch gezien) onwaarden. Anders dan in de oorspronkelijke opzet van het stappenplan ging het hierbij echter niet om

¹ Vgl. Wissink 2003-1, pp. 66-68.

mijn eigen waarden en onwaarden, maar om een theologische kijk op de waarden en onwaarden die uit de tekst spreken.

De hier uiteengezette derde stap is niet meer dan een heel voorlopige verkenning van de implicaties van de analyse in het licht van de onderzoeksvraag. Deze implicaties zullen veel uitgebreider aan bod komen in het hierop volgende hoofdstuk.

Enige opmerkingen vooraf

In de semiotische analyse is het gebruikelijk om de tekst in kleinere eenheden onder te verdelen. Deze worden aangeduid als sequenties of segmenten. In de nu volgende analyses zijn beide termen gebruikt, en wel op een specifieke manier. “Sequenties” wordt gebruikt voor de grotere onderdelen van de tekst, welke zijn aangegeven met romeinse cijfers. “Segmenten” wordt gebruikt voor de kleinere onderdelen van de tekst, welke zijn aangegeven met arabische cijfers. Dit is overigens conform het onderscheid dat het AWS maakt tussen sequenties en segmenten.²

Voorts is een opmerking op haar plaats over het de terminologie van de semiotiek. Vanwege de grote hoeveelheid technische termen die de semiotische analyse kent, kan ik mij voorstellen dat het voor iemand die niet goed thuis is in deze materie niet eenvoudig zal zijn om de analyses in dit hoofdstuk te volgen. Hetzelfde geldt waarschijnlijk voor het hierop volgende hoofdstuk, waarin algemene lijnen uit de analyses verkend worden. De suggestie om een soort verklarende woordenlijst op te nemen ligt voor de hand. Diezelfde grote hoeveelheid technische termen maakt het echter bijzonder lastig om een dergelijke lijst op te stellen, temeer omdat de betekenis van veel van de termen niet zomaar kort te omschrijven is. Bij de introductie van verschillende termen is steeds zo goed mogelijk getracht om aan te geven wat zij betekenen. Voor meer informatie hierover verwijs ik naar het *Analytisch Woordenboek van de Semiotiek*, dat in de literatuurlijst terug te vinden is.

4.1 Interview Netty Duives

Netty Duives is een vrouw van ongeveer vijftig jaar oud uit het westen van het land. Zij volgt regelmatig zen-meditatiebijeenkomsten (sesshins) in een klooster in het oosten van het land.

² Vgl. AWS, lemma sequentie (derde paragraaf).

4.1.1 De tekst

<i>Dus die crisis is wel aanleiding tot waarschijnlijk een enorme verandering in je leven geweest, als ik het goed begrijp?</i>	1	
Ja, dat is een omslag gebleken. Ja. Ja. Ik kan daar niet zoveel van zeggen joh, dat is gewoon een omslag!		
<i>Ja, maar ik ben toch heel benieuwd naar he... hoe zo'n omslag er dan uitziet. Wat er allemaal veranderd is.</i>	2	I
De instelling, m'n eigen instelling. Ik bedoel, eh, dingen die ik vroeger erg belangrijk vond die vond ik niet meer zo belangrijk. Eh... sowieso werken niet. Niet werken zo in een betaald dienstverband. Vond ik echt niet interessant meer. Ik denk, dat is niet eh, eh... dus dat was mijn financiële doel, ik dacht ik moet m'n eigen boterham verdienen, voor de kinderen toen ook nog, nou, toen niet meer, de jongste ging toen net uit huis...	3	
maar ja wel, ze studeerden dus er was toch een druk dat ik moest zorgen dat er inkomen was. En ehm... nou, wat eh... ja, psychisch kan je zeggen van, ja, dat er toch iets is dat meer is dan wat je ziet, wat je met je zintuigen waarneemt. Dat eh... dat	4	—
gevoel leeft sterker. En als je dan vraagt, ja, wat denk je daar dan bij, dat zou ik niet weten. Ik heb daar geen concrete gedachtes bij. Niet eh... Ik eh, eh, ik kom uit een	5	
huisgezin waar mijn ouders waren wel christelijk maar, opgevoed, maar waren ervan overtuigd dat als zij dood zouden gaan er gewoon niets meer zou zijn. en dat hebben ze tot op hun laatste snik ook zo gezien. En mijn oma's die vonden dat de kinderen van	6	
hun wel alsjeblijft naar een christelijke school deden, een beetje christelijkheid kwam er toen in. Vriendinnetjes zijn dan ook gelovig dus je neemt ze dan, ik ben met ze meegegaan naar de kerk en ja, ik vóelde wel wat. Op een gegeven moment toen ik in	7	
de verpleging zat heb ik ook belijdenis gedaan, wel die kant uit, maar toen ik ineens met een kindje in m'n buik zat dacht ik: nou ja, heer, ik zou eh, ik wilde eh... dus een soort	8	II
Florence Nightingale worden, dat kan dus niet meer, wie ben je nou eigenlijk. Dus toen ja, m'n zendingsdrang was ik kwijt. Zo, ja, nu moet ik dus alleen maar voor kinderen	9	
zorgen, nou ja dat eh, ja, toen eh.. nou dat is eh, ja, langzaam maar zeker ná die crisis weer een beetje teruggekomen. Ik bedoel, ik had altijd wel het gevoel van: er is wel iets,	10	
maar ja, ik denk dat dit niet meer met mij te maken heeft. Om het zo maar... denk ik dat je het zo wel kunt zeggen. Ja. ja.	11	
	12	
<i>En is dat wel veranderd, je zegt, er is wel iets maar dat heeft niets met mij te maken? 't Heeft nu wél met jou te maken?</i>	13	—
Ja zeker. Dat kussentje, en eh, ook met name dat je dus, eh, die kerkdiensten in de abdij. Eh.. nou, die werken dóór. Dat is, eh, ik noem dat wel eens water dat binnensijpelt. Ja. Maar ik ben niet een mens die daar dus heel eh, breedvoerig over kan zijn. 't Is iets, iets		III
zachts van binnen.	14	

	III
<i>Zou dat misschien ook een van de redenen kunnen zijn waarom je je zo tot dat zen voelde aangetrokken?</i>	15
Waarschijnlijk wel, ja. Ik denk 't wel. Ja. Ja, ik denk 't wel. (even stilte)	
Maar in eerste instantie wist ik er dus niets van, he. Je moet je voorstellen, ja, toch,	—
hoewel naar christelijke scholen, mijn ouders die vonden dat soort dingen toch ja,	16
daar moest je je niet zo mee bezighouden, dat is meer eh, je moet nú zorgen dat je goed	17
leeft en dat is 't. En eh... dit soort dingen vonden ze toch meer hocus-pocus. De mensen	
worden ermee belazerd. Kijk naar eh... familie die elke week naar de kerk ging en dan	
pa als 'n donderstraal. Dus met dat soort beelden schermde ze dan om aan te geven	
dat je het daar niet zo moest zoeken. Maar dat heeft me niet weerhouden om belijdenis	
te doen, ik bedoel, ze konden zeggen wat ze willen maar dat was toch wel sterker. En	18
ik had een, dat was heel leuk, toen zat ik in de verpleging, en toen kreeg ik les van een	19
dominee, ik heb belijdenis gedaan in de gereformeerde kerk.. En die dominee die gaf	
mij les in de belijdenissen van Augustinus. Nou, dat was écht heel prachtig. Ja. Dat	IV
vond ik zó mooi. Nou, op een gegeven moment zei die: ja, nou weet je wel genoeg. Dus	
nou ga je maar, ja, nou ja, dan eerst dus naar de dominee in B, want daar woonde ik,	20
nou, zegt die, doe dat nou maar niet, ga maar naar P, dus toen ben ik gewoon met mijn	
vriendinnetje naar de dominee gegaan van nou, zus en zo is de situatie, nou, dat vond ie	
alleen maar prachtig. Toen heb ik daar belijdenis gedaan. Ik weet daar verder niet zoveel	
meer vanaf... Ja, zo dus eh... ja. Op die manier.	21
<i>Heb je van jezelf het gevoel dat je specifiek op zoek bent geweest of heb je meer het gevoel van: nou, dat zen dat is zo op mijn weg gekomen?</i>	—
	22
Ik ben niet op zoek gegaan. Nee. 't Is echt eh.. ik kwam het tegen, heel letterlijk, een	
folder in de bibliotheek gewoon zo. En toen zat ik en toen dacht ik van ja, dat is eh... dit	
voelt prima. Dat is volgens mij eh.. een goede manier om uit de problemen te komen,	23
dus dat je niet in eh.. ja, in boosheid, in narijheid vervalt. en eh.. Ja, 't heeft heel goed	
geholpen. En de... abdij is daarin (onverstaanb.). De diensten, de, de... rustige sfeer, het	
eh.. de vriendelijkheid... ja. ja.	24
<i>Je zei dat je daarvoor bij een boeddhistisch centrum eh.. aan zen had gedaan?</i>	25
Ja ja, want dat was ja, zen hoort bij 't boeddhisme. en met het geloof als zodanig had ik	
niet zoveel. Dus daar moest ik 't niet zoeken, althans ik zou niet weten waar ik dat toen	V
moest zoeken. Dus de weg is dan eh.. te zoeken van ja, wat is er dan, waar geven mensen	
zen? Nou, dat was in het R-centrum, en in M, dat is een heel klein tempeltje maar die	26
heeft een hele strenge, kan je wel zeggen meditatie, dat is.. En eh, ik ben een periode	
geweest in Duitsland bij pater Bernardus, heb ik gevraagd of ik een periode kon zitten	27
zo aansluitend dat het dus één grote sesshin zou worden. nou, dat is eh.. redelijk gelukt	

dus dat heeft toen een grote verdieping ook gebracht en die bracht ook een
 beetje het geloof mee, hoewel hij niet in z'n zen, in z'n zen is eh.. speelt God niet als 28
 zodanig. Maar wel diensten en eh.. die waren gewoon prachtig, en dat was dus echt
 voor de zen-mensen. ik vond 't daar zeer eh, zeer ontroerend. Ja. Hij had zelf ook een
 gemeenschap en die ging boven naar de kerk, want ik heb wel eens geprobeerd om 29
 boven naar die kerk te gaan, maar als ik er kwam was er nooit een dienst. (lacht). Dus
 waarschijnlijk op de... want ik hoorde ze wel zingen, dus was 't zeker wel op de tijden
 dat wij gewoon zaten.. ja. Nou en heel intensief ben ik ook bezig geweest ook thuis, ik –
 heb m'n huis erop ingericht zeg maar, 't eh.. De kinderen gingen dus de deur uit, nou de 30
 oudste die was al uit huis en de jongste ging ook en ehm, toen dacht ik, ik heb nou een 31
 huis die heeft drie verdiepingen, ik hoef er geen drie, dus de onderste verdieping daar
 heb ik een zen-do van gemaakt, een ontvangst-situatie, dus daar ging ik veelvuldig
 zitten. En nu heb ik mezelf in een eh.. in een tuinhuisje dat eigenlijk voor gereedschap 32
 (lacht), voor gereedschap, zet ik me neer dus 't gebiedje wordt steeds kleiner (lacht). Ja.
 da's heel leuk. Niet zo hoor, 't is een mooi dingetje. 't is een ja, zo breed ongeveer.

*Ja, ik kan me dat wel voorstellen, ja. ik heb zelf een schuurtje achter de caravan staan wat
 eigenlijk ook tuinhuisje is... net zo iets.* 33

Nou, je moet je voorstellen, 't zijn eh.. twee, ik zit op ik denk twee van die planken.. er VI
 waren twee planken en die hebben ze voor me aan elkaar gemaakt en dat zit prima. En 34
 het is eh, ja, midden in de stad in de tuin, in de omgeving allemaal huizen. maar ja, daar
 heb je niks mee, als je eh, zit. dat is een beetje, nou, misschien wel t zelfde wat jij doet
 met je caravan. (lacht).

*Ja, je moet 't zeggen als ik 't mis heb hoor, maar ik krijg er de associatie van van 't eigenlijk
 steeds meer naar de kern willen of naar de essentie willen, heeft het daar voor jou mee te 35
 maken, is 't daar een soort ruimtelijke uitdrukking van?*

Ja, ik denk 't. Ja. Ja. Dat is de essentie van ons bestaan. Ja.

(Even stilte)

4.1.2 De analyse

4.1.2.1 Discursieve syntaxis

Temporalisatie, spatialisatie en actorialisatie

In de eerste sequentie is er kennelijk een duidelijke transformatie opgetreden ten opzichte van het verleden. De respondent (1-2 in de analyse) maakt een contrast tussen “vroeger” en de periode na de crisis: dingen die zij vroeger belangrijk vond zijn niet meer (terminatief) belangrijk.

In de tweede sequentie is er kennelijk sprake van een ontluikend geloof dat zelfs leidt tot belijdenis doen en zendingsdrang (uitgedrukt in termen van beweging), maar dat abrupt tot stilstand komt door het “kindje in m’n buik”. Het kindje draagt geen connotatie van inchoativiteit, maar juist van terminativiteit. Het vage “iets” in het begin van de sequentie, dat ook genoemd wordt als het begin van 1-2’s eerdere christelijk geloof, komt aan het einde terug. Dit contrasteert met de specifieke termen waarmee 1-2 haar geloof beschrijft van de periode dat ze in de verpleging zat: belijdenis gedaan, Florence Nightingale, zendingsdrang, heer.

De derde sequentie is een soort intermezzo tussen twee sequenties, die beide betrekking hebben op de jeugdjaren van 1-2. Ze wordt gekenmerkt door een wat ‘sturend’ optreden van 1-1, wat bij 1-2 tot een wat afhoudende reactie lijkt te leiden (“niet een mens die daar heel breedvoerig over kan zijn”). Niettemin lijkt de beweging waarvan eerder sprake was enigszins terug te keren (zij het in een veel minder ‘dringende’ vorm) in het “doorwerken” en “water dat binnensijpelt”.

De vierde sequentie staat in het teken van het verzet van de als subject geïnstalleerde 1-2 tegen de anti-kerkelijke houding van haar ouders. Als zij echter belijdenis wil gaan doen, resulteert dit in eerste instantie in een heen-en-weer-geschuif tussen verschillende dominees, waarbij ook nog een discrepantie bestaat tussen 1-2’s eigen thymisch gekleurde ervaringen en de cognitief gekleurde uitspraak van de lesgevende dominee. De uitspraak van 1-2 in haar rol als narrator/observer “ik weet daar verder niet zoveel meer vanaf” (s.21) staat in een opvallende oppositie met de aan 1-2 als subject toegeschreven vastbeslotenheid (s.18). Wellicht heeft de “Pontius naar Pilatus” handelwijze van de dominees het oorspronkelijke vuur enigszins gedoofd, of is het een gevolg van de eerder in sequentie II verhaalde zwangerschaps-ervaring?

Hoewel 1-2 in de vijfde sequentie aangeeft dat ze “niet zoveel” met het geloof opheeft in de periode dat ze met zen in aanraking komt, blijkt deze actor later toch wel weer een aantrekkingskracht uit te oefenen, getuige het feit dat ze bij Pater Bernardus gaat mediteren en daar ook “boven naar de kerk” aan de diensten deel wil gaan nemen. Er is in deze sequentie ook weer sprake van beweging in verband met het christelijk geloof (naar de kerk gaan, naar boven gaan) en tegelijk van een niet-bewegen in de vorm van zitten. In tegenstelling tot de stilstand in sequentie II wordt dit niet-bewegen hier wél euforisch gesanctioneerd. Paradoxaal genoeg gebeurt dit in termen van beweging: het is een goede manier om “uit de problemen” te komen.

In de zesde sequentie wordt veel ‘gespeeld’ met spatiële aanduidingen. De kinderen gaan de deur uit, wat het ontstaan van meer ruimte suggereert. Vervolgens wordt die ruimte echter steeds kleiner: drie verdiepingen, onderste verdieping, tuinhuisje, twee planken. Er vindt als het ware een concentratie plaats, die door 1-1 wordt geïnterpreteerd als “naar de kern of naar de essentie gaan”, wat overigens door 1-2 beaamd

wordt. Er is dus sprake van een niet-bewegen in de vorm van zitten, die (zij het op suggestie van 1-1) wordt gesanctioneerd in termen van beweging: naar de essentie gaan.

In de beschrijving die 1-2 geeft van haar huidige situatie vindt een opvallende spatiële concentratie plaats: van het huis naar de onderste verdieping naar het tuinhuisje naar de twee planken. Dit wordt als het ware afgeschermd van de buitenwereld.

Door de hele tekst heen vindt een spel plaats van beweging en niet-beweging. In sequentie II is sprake van beweging die in verband wordt gebracht met geloof (naar een christelijke school, naar de kerk, “die kant uit”) die echter abrupt tot stilstand komt door de zwangerschap van 1-2 (“toen ik... zat”). Bij het zitten (zenmeditatie), waar 1-2 later op uitkomt, is sprake van niet-beweging die gesanctioneerd wordt in termen van beweging. Er is echter niet meer sprake van uiterlijke beweging zoals in sequentie II maar van innerlijke beweging (water dat binnensijpelt, uit de problemen komen, naar de essentie gaan). Ook in de beschrijving die 1-2 geeft van haar huidige situatie vindt een soort beweging plaats in de vorm van een spatiële concentratie: van het huis naar de onderste verdieping, naar het tuinhuisje, naar de twee planken. Deze concentratie wordt nog versterkt doordat de uiteindelijke ruimte wordt voorgesteld als afgeschermd van de buitenwereld.

Sporen van enunciatie

Bij de tijds aanduidingen valt op dat deze geheel gekoppeld zijn aan 1-2. Bij de plaatsaanduidingen is in beperkte mate sprake van iconisering, maar het grootste deel van de plaatsaanduidingen is ook weer gekoppeld aan 1-2. Hetzelfde geldt voor de aanduidingen van de actoren. Dit geeft de delen waar 1-2 aan het woord is een sterk persoonlijk karakter, dat nog versterkt wordt door de emoties die in het discours ter sprake komen. Des te opvallender is het voorkomen van afstandelijke uitingen in het discours, die 1-2 juist weer doet in haar rol als verteller. Het meest uitgesproken komen deze voor waar emoties van 1-2 ter sprake komen. “Dat gevoel leeft sterker” (s.4) wordt direct gevolgd door de mededeling dat 1-2 er geen concrete gedachten bij heeft (s.5), en haar uitspraken over de uitwerking van het zitten en de kerkdiensten in de abdij (“water dat binnensijpelt”, s.13; “iets zachts van binnen”, s.14) worden gekoppeld aan de mededeling dat ze niet een mens is die daar breedvoerig over kan zijn (s.14). Er zit dus een spanning in het geheel van het discours die ergens ligt tussen de cognitieve en thymische enunciatieve dimensie enerzijds en de pragmatische enunciatieve dimensie anderzijds.

De belangrijkste actor die in het discours geïnstalleerd wordt is “ik”. Het merendeel van de “ik”-aanduidingen heeft betrekking op de gezichtshoek (point de vue) van waaruit 1-2 de verschillende elementen in het discours geïnstalleerd heeft. 1-2 treedt hier op als gedelegeerde van de enunciator in cognitieve zin, ofwel als observator.

Dit blijkt onder andere in sanctionerende uitspraken als “vond ik echt niet interessant meer” (s.2) en “ik noem dat wel eens....” (s.14). Zo doet 1–2 sanctionerende uitspraken over:

- haar kinderen: “er was toch een druk” (s.3)
- haar ouders: “ze konden zeggen wat ze willen” (s.18)
- het geloof: “met het geloof als zodanig had ik niet zoveel” (s.25)
- de diensten van Pater Bernardus.: “die waren gewoon prachtig” (s.28).

Met name haar sanctionerende uitspraken over het geloof kennen een zekere ambivalentie. 1–2 verzet zich tegen haar anti-gelovige ouders (s.18), raakt onder de invloed van haar zwangerschap haar “zendingsdrang” kwijt (s.10), blijkt later met het geloof niet zoveel te hebben (s.25), maar komt dan toch uit bij Pater Bernardus en wil hier zelfs de diensten van zijn gemeenschap bijwonen (s.29) om uiteindelijk uit te komen bij “de abdij” waar ze met name de kerkdiensten noemt (s.13). Cognitieve uitspraken over haar ervaringen met geestelijke zaken lijkt 1–2 echter uit de weg te gaan (s.5, s.14, s.21).

De affectieve laag in de tekst komt onder andere tot uitdrukking in de spreektrant van 1–2. Deze kenmerkt zich door (zoals eerder opgemerkt) een zekere vermindering van cognitief gekleurde uitspraken over haar ervaringen met geestelijke zaken. Ze spreekt hier wel in thymische termen over: “dat gevoel leeft sterker” (s.4), “water dat binnensijpelt” (s.13), “dit voelt prima” (s.23), “zeer ontroerend” (s.28). 1–2 drukt zich met name uit in thymische termen als het gaat om geestelijke zaken en gaat cognitieve termen en suggesties van 1–1 hierover uit de weg. Dit loopt wellicht parallel aan de ambivalentie die 1–2 aan de dag legt met betrekking tot geloof, maar het is ook consistent met de principiële karigheid met woorden van de zenmeditatie.

Op verschillende plaatsen in de tekst is sprake van non-verbale tekens. Het gaat hier met name om intonaties (accenten) en pauzes (eh, ...). Intonaties dragen bij aan nadruk, ze geven aan dat de verteller wil overtuigen (“ik vóelde wel wat, s.7; “er is wel iets”, s.12) of soms ook om een tegenstelling aan te geven (“ná die crisis”, s.11). Pauzes duiden vaak op momenten van nadenken, de formulering ná de pauze is doorgaans verschillend van vóór de pauze. Een belangrijke structurerende rol wordt gespeeld door interjecties en evaluerende opmerkingen. Een aantal keren wordt het betoog van 1–2 duidelijk afgerond met “ja, ja” en hierop gelijkende interjecties. Dit wijst op een bevestiging door 1–2 van datgene wat zij zojuist gezegd heeft. Ook op andere plaatsen in het discours komen dergelijke bevestigende interjecties voor.

4.1.2.2 Discursieve semantiek: figurativisatie en thematisatie

In de tekst vindt figurativisatie plaats door middel van in totaal acht figuratieve trajecten. Dit zijn: religie; innerlijk; onzienlijk; werk/gezin; zitten; beweging; kennis; emotie.

De trajecten “innerlijk”, “onzienlijk” en “zitten” vertonen een duidelijke onderlinge samenhang. Het zijn als het waren drie aspecten van één wereld. Daarbij maakt “innerlijk” als het ware de immanente dimensie uit, “onzienlijk” de transcendente dimensie en “zitten” de materiële dimensie. Binnen deze wereld vindt ook ontwikkeling plaats: van vage omschrijvingen (“wel wat”, s.7) via verwarring (“wie ben je”, s.9) en de “omslag” (s.1) tot beeldender omschrijvingen (“water dat binnensijpelt”, s.13). De materiële dimensie wordt intussen ruimtelijk gezien steeds kleiner: van “de abdij (s.24)” via “m’n huis” (s.30), de “zen-do” op de onderste verdieping (s.31) tot het “tuin-huisje” (s.32) en de “twee van die planken” (s.34). Het traject “beweging” vertoont samenhang met het traject “religie” en staat in oppositie tot het traject “zitten”, waar het in tijd aan vooraf gaat. Het traject “kennis” bestaat, waar het betrekking heeft op de geïnterviewde, vrijwel geheel uit ontkenningen, dus de afwezigheid van kennis. Waar het betrekking heeft op anderen (voornamelijk de dominee uit s.19–20) is het duidelijk getermineerd. Dit contrasteert met het traject “emotie” dat overwegend in positieve zin in het discours voorkomt. Uitzondering op deze positieve zin is de figuur “een druk” uit s.3.

Op grond van deze figuratieve trajecten is een figuratieve isotopie denkbaar als: iemands levensloop en de ontwikkeling van haar religieuze belangstelling daarin.

De thematische trajecten zeggen iets over het opzicht waaronder de figuratieve trajecten verschijnen, ofwel in naam waarvan de figuren in de tekst zijn geïnstalleerd. Zij zeggen iets over de waarden die in de figuren geïnvesteerd zijn. Bij het op het spoor te komen van de thematische trajecten zijn spanningen of tegenstellingen binnen de figuratieve trajecten een belangrijke aanwijzing.

Binnen de figuratieve trajecten zijn de volgende thematische trajecten te onderscheiden:

Buiten vs. binnen

Eén centrale tegenstelling is in ieder geval die van *buiten vs. binnen*, waarbij “buiten” terug te vinden is binnen de trajecten “religie” en “beweging”, en in zekere zin ook in het traject “kennis”. “Buiten” is ook terug te vinden in het traject “werk/gezin”, waar het gaat om concreet-materiële zaken als inkomen en werk, en ook om het zorgen voor kinderen. “Binnen” is met name terug te vinden binnen de onderling samenhangende trajecten “onzienlijk”, “innerlijk” en “zitten”. De thematische “buiten”-pool valt echter niet naadloos samen met “religie” en “werk/gezin”. De figuren in het figuratieve traject “religie” horen niet zonder meer bij de thematische benaming

“buiten”, getuige de figuur “Belijdenissen van Augustinus” (waardoor 1–2 van binnen geraakt wordt, en die bovendien ook om introspecties van Augustinus gaan). Tegenover “werk/gezin” staat de “zendingsdrang” van 1–2 (van binnen uit, maar naar buiten gericht) die gedwarsboomd wordt door het “kindje in m’n buik” (wat juist, normaal gesproken, een “binnen”-gebeuren is).

Sacraal vs. profaan

Daarnaast is de tegenstelling *sacraal vs. profaan* van belang, die onder andere te vinden is binnen het traject “religie” maar ook binnen het traject “innerlijk”.

Beweging vs. bewegingloos

Tenslotte is er sprake van een tegenstelling *beweging vs. bewegingloos*, die te vinden is in de oppositie tussen de trajecten “beweging” en “zitten”.

Thematische isotopie

Een vrouw maakt een proces door van aanvankelijk op sacraliteit en beweging gerichte religieuze ontwikkeling, dat tegengewerkt wordt door verschillende mensen die gericht zijn op profaniteit of stilstand, maar dat uiteindelijk via een crisis en ontmoetingen met anderen leidt tot sacraliteit, innerlijkheid en bewegingloosheid.

4.1.2.3 Narratieve syntaxis

Het primaire of hoofd-NP van de voornaamste narrator (1–2) wordt aangegeven in s.2: de eigen instelling van 1–2 is veranderd. Concreet houdt dit kennelijk in: een disjunctie met een object “arbeidsethos” en een conjunctie met een object “onzienlijk” dat op verschillende plaatsen omschreven wordt: in s.4 als “meer dan wat je ziet” en in s.14 als “iets zachts van binnen”.

Eigen aan deze tekst is dat er ten eerste geen eenduidige chronologische lijn doorheen loopt en dat — in de performantie van 1–2 als narrator — de sanctionerende en narratieve passages elkaar afwisselen. Dit leidt ertoe dat vrijwel ieder segment een eigen secundair NP kent, en dat deze NPs vaak onvolledig zijn.

De tekst wordt in s.1 ingeleid door een vraag van 1–1 waar 1–2 direct op antwoordt. Het antwoord van 1–2 is echter maar een gedeeltelijke performantie. Weliswaar geeft zij een positief antwoord dat erop duidt dat de door 1–1 genoemde “crisis” ergens een destinator-functie vervult in een secundair NP, maar tegelijk duidt 1–2 zichzelf als incompetent om een volledig antwoord op de vraag te geven. Hierop geeft 1–1 in s.2 een reactie die deels thymisch geladen is (“heel benieuwd”) en deels cognitief. Deze manipulatie leidt wél tot een volledige performantie van 1–2 (zij stemt er in toe narrator te worden). Dit leidt tot het inzetten van een min of meer narratief deel, dat

in ieder geval begint met een aanduiding van een disjunctie die deel uitmaakt van het primaire NP van I-2 als narrator. I-2 treedt op als subject van toestand die in een (op dit moment niet nader geduid) verleden verbonden was met een object dat te maken heeft met het belangrijk-zijn van werken in betaald dienstverband. Ik noem het hier “arbeidsethos” (een thymisch object, gezien ook de aanduiding “m’n eigen instelling” die meer op affectie dan op cognitie duidt). Onder invloed van de destinator “crisis” vindt een disjunctie plaats.

In een klaarblijkelijke poging om de begintoestand van deze disjunctie te verhelderen ontvouwt I-2 vervolgens een secundair NP (feitelijk een anti-NP) in s.3. Hierin treden de kinderen als destinator op. Dit NP wordt beheerst door de modaliteit “moeten”. Gezien de kwalificatie “een druk” spreekt I-2 een dysforische sanctie uit over de performantie in dit secundaire NP.

De segmenten 4-5 vormen een reflecterende passage waarin I-2 ervaart dat er “meer is dan wat je ziet”. Zij ervaart dus een conjunctie met een object “onzienlijk” en spreekt hier ook een thymische sanctie over uit (“dat gevoel leeft sterker”). Deze passage, die op het eerste gezicht uit de lucht komt vallen, lijkt op een teruggrijpen op de vorige sequentie, waarin disjunctie plaatsvond met het waarde-object “arbeidsethos”. De conjunctie met het waarde-object “onzienlijk” is in de plaats gekomen van de conjunctie met het waarde-object “arbeidsethos”. Tegelijk koppelt I-2 weer terug naar het hoofd-NP van I-1 door haar competentie als narrator op het gebied van het waarde-object “onzienlijk” te ontkennen op het cognitieve vlak (“ik zou het niet weten”).

De conjunctie met het object “onzienlijk” impliceert een anti-NP dat er juist níet “meer is dan wat je ziet”. Dit anti-NP wordt geëxpliciteerd in s.6, waarin de ouders optreden als anti-destinatoren (destinatoren van het anti-NP). Zij proberen I-2, als subject, ertoe te manipuleren dat zij zich níet verbindt met het waarde-object “onzienlijk”. Hier tegenover staan de oma’s die juist proberen om I-2 ertoe te manipuleren dat zij zich wél hiermee verbindt. I-2 gaat in op de manipulatie door de oma’s door mee te gaan naar de kerk met gelovige vriendinnetjes (een helper-actant) en aldus competent te worden om zich met het object te verbinden. De voorlopige sanctie die I-2 hierover uitspreekt wijst erop dat dit lukt: “ik vóelde wel wat”. Het lijkt hier dus te gaan om een thymische competentie. Deze competentie leidt tot een performantie in de vorm van belijdenis doen. Gezien de formulering “wel die kant uit”, die op beweging duidt, is dit geen definitief streven. Het uiteindelijke object waar I-2 naar streeft wordt even later door haar geformuleerd als “een soort Florence Nightingale worden” (waar zij klaarblijkelijk competentie voor wil verwerven door de verpleging in te gaan). Maar deze formulering wordt vooraf gegaan door een drastische doorkruising van het NP in de vorm van het (grotendeels geïmpliceerd) anti-NP dat in gang wordt gezet door het “kindje in m’n buik” (destinator). Als reactie hierop spreekt

1-2 als destinataire een instantie aan over het mislukken van het oorspronkelijke NP; zij spreekt deze aan met “heer” en wil van deze instantie weten “wie ben je nou eigenlijk”. Dit wijst erop dat de hier aangesproken “heer” als destinator inmiddels de plaats heeft ingenomen van de oma’s, mogelijk onder invloed van het verwerven van de eerder genoemde thymische competentie. Hierbij valt op dat het object “Florence Nightingale” klaarblijkelijk een nauw verband heeft met het eerdere object “onzienlijk”. Het gebruik van het woord “zendingsdrang”, waarvan 1-2 zich losgemaakt voelt (disjunctie), wijst hier ook op; deze zendingsdrang valt klaarblijkelijk samen met het streven om een soort Florence te worden.

Het nieuwe NP dat in gang wordt gezet door de destinator “kindje” heeft als object “voor kinderen zorgen”, wat weer een terugverwijzing is naar het NP van s.3. Hier gaat 1-2 op dit moment (en ook verderop) niet verder in.

In het NP van de s.11-12 grijpt 1-2 terug op het vorige NP, dat eindigde met een disjunctie van de objecten “Florence” en “onzienlijk”. 1-2 noemt hier de crisis weer als destinator (hoewel ze hem hier meer voorstelt als in tijd voorafgaand dan als oorzaak). Als ze het heeft over “langzaam maar zeker weer teruggekomen” (dus conjunctie na disjunctie) lijkt ze het alleen nog maar te hebben over het object “onzienlijk”; Florence en de zendingsdrang blijven buiten beeld. 1-2 werkt dit verder niet uit en spreekt met de uitspraak “denk ik dat je het zo wel kunt zeggen” een sanctie uit over haar functie als narrator. Door het uitspreken van de sanctie neemt ze feitelijk afstand van haar actantiële functie als narrator.

Het afstand-nemen door 1-2 in s.12 leidt tot een (cognitieve) interventie van 1-1 (s.13) waarmee 1-1 opnieuw 1-2 aanzet om narrator te worden. 1-2 gaat hier op in en pakt daarmee de lijn van de vorige sequentie weer op door het object “onzienlijk” nader te omschrijven. Ze doet dit zowel in termen van beweging (kerkdiensten die dóórwerken, water dat binnensijpelt) als stilstand (kussentje, iets zachts van binnen). 1-2 spreekt ook hier een (negatieve) sanctie uit over haar functie als narrator door een beroep te doen op pragmatische incompetentie (ze kan er niet breedvoerig over zijn). Hierop intervenueert 1-1 opnieuw (en opnieuw cognitief) door de incompetentie van 1-2 in verband te brengen met zen (als meditatie zonder woorden). 1-2 antwoordt bevestigend, maar gaat ook hier niet verder op in. De stilte die hierna valt, kan opgevat worden als (thymische) manipulatie door 1-1 die hier klaarblijkelijk (na het minder slagen van de voorgaande twee cognitieve manipulaties?) afziet van interventie. Deze manipulatie slaagt, 1-2 neemt haar functie als narrator weer op.

In een secundair NP dat begint in s.16 grijpt 1-2 grijpt weer terug op s.6, maar met een ander accent. Gezien haar definitie van de beginsituatie: “ik wist er niets van” ligt het accent nu meer op cognitie. Het object is te omschrijven als “geloof”, in eerste instantie met een cognitief karakter. De destinator in dit secundaire NP is minder duidelijk. De ouders treden weer op als destinatoren van een anti-NP dat het

streven naar geloof juist tegenwerkt. Nadruk ligt in dit segment op competentie in de vorm van willen–handelen van 1–2 (zelfs tegen de weerstand van de ouders in) en het weten–te–handelen dat zij zich klaarblijkelijk wil verwerven door bij de dominee (als helper–actant) in de leer te gaan. De dominee spreekt ook een voorlopige sanctie uit over de competentiefase door te stellen dat 1–2 “nu wel genoeg weet” (ook weer een cognitieve uitdrukking). De eigen sanctie die 1–2 over dit competentie–traject uitspreekt heeft betrekking op de Belijdenissen van Augustinus en is juist thymisch, niet–cognitief, van aard. Dit wijst op een verandering of een uitbreiding van het door het subject nagestreefde waarde–object: zij streeft niet meer (uitsluitend) naar (cognitieve) geloofskennis maar eerder naar (thymische) geloofservaring. Hiermee transformeert de eerdere helper–actant feitelijk tot tegenstander: door uitsluitend mee te werken aan het aanvankelijke streven naar geloofskennis werkt hij het ontstane streven naar geloofservaring tegen. De uiteindelijke sanctie over het geheel van het NP (afgerond met de performantie van belijdenis–doen, na enig wonderlijk geping–pong tussen A en N) is dan ook niet euforisch. De performantie wordt verricht, maar de enige sanctie die 1–2 hierover geeft is cognitief van aard en nogal vaag. De uitdrukking “ik weet daar verder niet zoveel meer van af” zou zelfs op een disjunctie kunnen wijzen van het (cognitieve) object “geloof”. Het streven naar geloof wordt dus weliswaar aanvankelijk cognitief uitgedrukt maar heeft latent ook een thymische lading. Onder invloed hiervan splitst het NP zich in twee parallel lopende deel–NP’s, waarin de één als object “geloofservaring” heeft en de ander als object “geloofskennis” (als aspecten of deel–objecten van het object “geloof”). De conjunctie met het object “geloofservaring” slaagt (met de Belijdenissen van Augustinus als helper) terwijl die met het object “geloofskennis” aanvankelijk wel slaagt maar uiteindelijk dysforisch gesanctioneerd wordt. Beide objecten worden in het discours geïnstalleerd door middel van de figuur “belijdenis”: belijdenis binnen de gereformeerde kerk (cognitief) en de Belijdenissen van Augustinus (thymisch).

In s.22 neemt 1–1 de rol van narrator weer (kortstondig) over door middel van een manipulatie die cognitief van aard maar thymisch van inhoud is: zij vraagt naar het gevoel van 1–2 met betrekking tot haar weg naar de zen–meditatie. Op deze manier zet zij 1–2, die aan het einde van s.21 weer afstand lijkt te nemen van haar functie als narrator, aan om die functie opnieuw op te nemen.

1–2 neemt haar functie weer op door in een kort secundair NP iets te vertellen over haar ervaringen in de abdij. Als destinator treedt op de folder in de bibliotheek (in ieder geval niet zijzelf). Het nagestreefde object is klaarblijkelijk “uit de problemen te komen” wat verband houdt met een anti–NP van “in boosheid, narigheid vervallen”. Het zitten wordt voorgesteld als het verwerven van competentie hiertoe, waarbij de abdij, met haar diensten en sfeer, als helper–actant optreedt. Het “ja. ja.” aan het einde wijst opnieuw op een sanctie van 1–2 over haar narrator–functie, wat opnieuw

impliceert dat ze afstand neemt van deze functie. I-1 reageert hierop in s.25 met een nieuwe interventie, die cognitief van aard maar pragmatisch van inhoud is. I-2 gaat hierop in en neemt haar functie als narrator weer op.

In haar vertelling in s.25-29 ontvouwt I-2 nu een nieuw secundair NP dat betrekking heeft op wat zij in de zenmeditatie gezocht en gevonden heeft. In de beginsituatie is sprake van een disjunctie met het geloof en een streven naar conjunctie met zenmeditatie. Er is sprake van competentie in de vorm van willen-handelen (uitgedrukt in het zoeken naar waar mensen zen geven) en de gang naar het tempeltje in M kan worden opgevat als een poging om tot kunnen-handelen te komen. Deze poging slaagt niet (wat geïmpliceerd wordt door het “maar” in s.26) of is althans blijkbaar niet bevredigend. Dit is wél het geval in Duitsland bij Pater Bernardus. De sanctie die I-2 hierover uitsprekt is redelijk euforisch op het pragmatische vlak (“redelijk gelukt”) en uitgesproken euforisch op het thymische vlak (“grote verdieping”). Tegelijk treedt Pater Bernardus op als destinator in een herneming van het streven naar wat eerder verscheen als “het onzienlijke” en als geloofskennis en -ervaring; beiden komen nu samen in “het geloof” dat Pater Bernardus “een beetje” meebrengt. Het cognitieve element dat eerder nog overheerste is hier echter afwezig; de inhoud van het object “geloof” is hier vooral thymisch. Er is, met andere woorden, wel sprake van conjunctie met geloofservaring maar niet met geloofskennis. In ieder geval loopt het streven naar het (pragmatische?) object “zen” en het thymische object “geloofservaring” vanaf hier samen.

In s.30 vindt als het ware vanuit de omzwervingen naar M en Duitsland een terugkeer plaats naar de situatie thuis, die in het begin van de tekst nog toneel was van het (dysforisch geduide) streven naar arbeidsethos en de verzorging van de kinderen. Er is sprake van een disjunctie met de kinderen en daarmee met de verzorging van de kinderen (na de conjunctie die eerder in de tekst plaatsvond) die ruimte maakt (letterlijk) voor een conjunctie met de zenmeditatie, kortweg “zitten”. Een bijzondere functie wordt in dit segment vervuld door plaatsaanduidingen: het huis, drie verdiepingen, één verdieping, tuinhuisje, twee planken. Deze plaatsaanduidingen treden als het ware op als helper-actanten in het streven van I-2 als subject naar het object “zitten”. Onder invloed van een (thymische) reactie van I-1 op de uiteenzetting van I-2 wordt dit door haar nader gepreciseerd als “de essentie van ons bestaan”. De destinator van dit geheel blijft buiten beeld. Mogelijk kan de crisis uit het begin als zodanig worden aangeduid.

Met de performantie in de laatste drie segmenten is iets merkwaardigs aan de hand. Deze draait voornamelijk om het zitten, wat juist een werkwoord van stilstand is. Niettemin wordt het in de tekst wel gebruikt als een werkwoord van handelen. Deze schijnbare discrepantie heeft alles te maken met het specifieke taalveld van de zenmeditatie, waarin “zitten” op veel meer duidt dan in het alledaagse Nederlands

gebruikelijk is. Het “zitten” is in de zenmeditatie zowel doel als middel. In ieder geval leidt de performantie van het zitten tot een geslaagde conjunctie met zowel de objecten “geloof” en “zen/zitten” als met het object “essentie”. De sanctie is duidelijk euforisch.

4.1.2.4 Narratieve semantiek

In de verschillende (hulp-)NPs vindt disjunctie plaats met een aantal waarde-objecten en conjunctie met een aantal andere waarde-objecten. Over het geheel is er sprake van:

- disjunctie met: arbeidsethos, Florence, geloofskennis, zorg kinderen
- conjunctie met: onzienlijk, geloofservaring, zen, essentie

In deze waarde-objecten zijn allerlei semantische waarden geïnvesteerd. Om te ontdekken om welke waarden het hierbij gaat moeten we de waarde-objecten zien in de totale context van het discours.³ De semantische waarde die geïnvesteerd is in een object correspondeert met de thematische waarden die op discursief niveau gevonden zijn (zie 4.4, Thematische isotopie). Zij geeft die thematische waarden op abstractere wijze weer in klassen.

Aansluitend aan de semantische waarden die we eerder vonden als thematische isotopie kunnen we de volgende klassen formuleren:

/sacraal/ vs. /profaan/
 /bewegingloos/ vs. /beweging/
 /innerlijk/ vs. /uiterlijk/

Naast deze drie komt vanuit de narratieve syntaxis nog een vierde oppositie naar voren, nl. /autonoom/ vs. /heteronoom/. Deze oppositie komt met name naar voren waar sprake is van tegenwerking of doorkruising van het programma van 1–2: door de zorg voor de kinderen, door de ouders, door het “kindje in m’n buik” en ook door de dominees die uitsluitend streven naar geloofskennis niet naar geloofservaring (waar het streven van subject naar blijkt uit te gaan). In alle gevallen worden de gebeurtenissen in het discours op zodanige wijze geïnstalleerd dat ze — onder invloed van anti-subjecten of helpers/tegenstanders — buiten het subject om plaatsvinden. Er is kennelijk sprake van andere instanties dan het subject (1–2) die de gebeurtenissen regeren. Het secundaire NP in s.30–35 is de meest pregnante uitdrukking van deze oppositie: hierin vindt immers conjunctie plaats met het waarde-object “essentie” (/autonoom/, nl. door zelfstandig handelen van het subject) bij gelijktijdige disjunctie van het waarde-object “zorg voor kinderen” (/heteronoom/, nl. door een andere instantie die het handelen van het subject regeert). Voor het voorkomen van

3 Lukken/Maas 1996, 59vv.

de waarde /autonoom/ blijkt het noodzakelijk dat zowel de waarde /innerlijk/ als de waarde /sacraal/ geïnvesteerd is. De oppositie /autonoom/ vs. /heteronoom/ functioneert aldus als een redundante oppositie die in belangrijke mate de semantiek van het discours regeert, maar niet op het eerste gezicht herkenbaar is.

In het primaire NP van 1–2 als voornaamste narrator vindt disjunctie plaats met het object arbeidsethos. Dit object verschijnt onder het aspect van de semantische waarden /profaan/, /beweging/, /uiterlijk/ en /heteronoom/. Als tegenstelling tot deze disjunctie wordt in s.3 een secundair NP neergezet, waarin de waarden eveneens /profaan/, /beweging/, /uiterlijk/ en /heteronoom/ zijn. In het object van het secundaire NP van s.4–5, dat een soort sanctie vormt op het voorgaande secundaire NP, is met name de waarde /innerlijk/ geïnvesteerd. De semantische opposities /profaan/ vs. /sacraal/ en /beweging/ vs. /bewegingloos/ blijven hier wat buiten beeld.

In het secundaire NP van s.6–12 zijn de in het object “Florence” geïnvesteerde waarden /sacraal/ en /beweging/. Moeilijker vast te stellen is of het hier gaat om /uiterlijk/ of /innerlijk/; in ieder geval gaat het om een innerlijke drang die naar buiten gericht is. In het object “onzienlijk” zijn de waarden /sacraal/, /innerlijk/ en /beweging/ geïnvesteerd (naar school gaan, naar de kerk gaan, de verpleging in gaan). Van de oppositie /heteronoom/ vs. /autonoom/ is /heteronoom/ overheersend; het NP steunt erg op de inbreng van destinatoren en helper-actanten. In het anti-NP dat zich verderop, in s.9–10, ontvouwt (“zwangerschap/voor kinderen zorgen”) zijn de waarden /profaan/, niet-/beweging/, /innerlijk/ en /heteronoom/.

In het secundaire NP van s.13–14 zijn de waarden /innerlijk/, /sacraal/ en /bewegingloos/ (in het zitten op het kussentje in de abdij). Van de oppositie /heteronoom/ vs. /autonoom/ overheerst de waarde /autonoom/.

In het secundaire NP van s.16–21 zijn de waarden /beweging/ en /sacraal/: er is sprake van een streven naar geloof en dit wordt zelfs in fysieke beweging uitgedrukt (van N naar A en terug). Van de oppositie /uiterlijk/ en /innerlijk/ komen beide polen voor, in de gedaantes van de objecten “geloofskennis” resp. “geloofservaring”. Van de oppositie /heteronoom/ vs. /autonoom/ is /heteronoom/ overheersend.

In het secundaire NP van s.22–29 zijn de waarden /sacraal/, /innerlijk/ en /bewegingloos/. De oppositie /heteronoom/ vs. /autonoom/ verschuift van /heteronoom/ (de handeling wordt nog bepaald door een destinator, nl. de folder in de bibliotheek) naar /autonoom/.

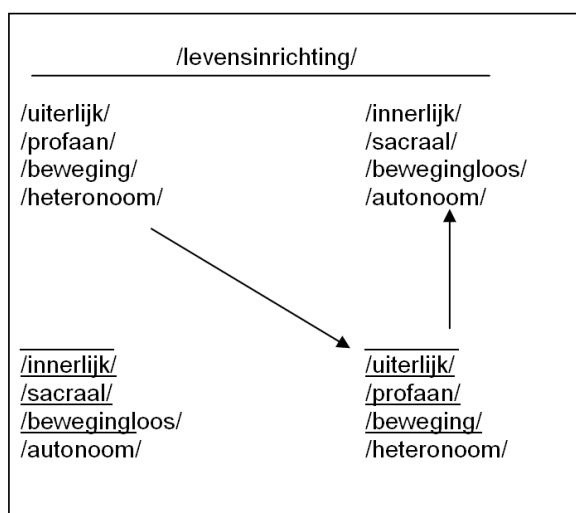
Aanvankelijk is dan nog de waarde /beweging/ geïnvesteerd (zoeken), dit gaat over in /bewegingloos/ (zitten). De oppositie /heteronoom/ vs. /autonoom/ verschuift van /heteronoom/ (zoeken, afhankelijkheid van helper-actanten) in dit secundaire NP naar /autonoom/ in het daaropvolgende in s.30–35. In dit laatste secundaire NP zijn verder de waarden /sacraal/ en /innerlijk/ geïnvesteerd.

4.1.2.5 Fundamentele syntaxis en semantiek

Samengevat vindt in het primaire NP van de voornaamste narrator een drietal overgangen plaats:

- Van /uiterlijk/ naar /innerlijk/
- Van /profaan/ naar /sacraal/.
- Van /beweging/ naar /bewegingloos/.
- Van /heteronoom/ naar /autonoom/.

In semiotisch vierkant gezet ziet dit er als volgt uit. De semantische as is die van de /levensinrichting/.



4.1.3 Een theologische interpretatie

4.1.3.1 Spiritualiteit

De zenmeditatie is blijkbaar voor 1–2 een schot in de roos geweest; zij voelt zich er bijzonder goed in thuis, zelfs zodanig dat zij haar huis erop ingericht heeft. Dit sluit aan bij karakteristieken die 1–2 vertoont als narrator in de tekst: vooral pragmatisch (de act van het zitten) en thymisch (het gewaarworden van de eigen sensaties tijdens het zitten) en veel minder cognitief. Ook de beweging die in het laatste deel van de tekst wordt gemaakt met betrekking tot de locatie waar 1–2 zit is hiermee in overeenstemming: uiteindelijk blijft de kale essentie over (de twee planken in het tuinhuisje). De spiritualiteit van 1–2 is voorts gekenmerkt door zachtheid en innerlijkheid (water dat binnensijpelt, iets zachts van binnen).

De pragmatische en thymische instelling van 1-2 is ook al te herkennen in de tekstdelen die haar jeugdjaren als onderwerp hebben. Ook hier ligt de nadruk op handelen (naar de kerk gaan, belijdenis doen) en op gevoelens (wel iets voelen, geraakt worden door de Belijdenissen van Augustinus) en veel minder op kennen, dat zelfs een zekere dysforische reactie oproept bij 1-2 als narrator in de tekst. Het christelijk geloof uit haar jeugdjaren, dat schijnbaar verlaten wordt als de zendingsdrang van 1-2 wordt geblokkeerd, blijft blijkbaar wel een aantrekkingskracht behouden, gezien de deelname aan de sesshin van Pater Bernardus in Duitsland (kennelijk in een klooster) en het feit dat 1-2 nu regelmatig deelneemt aan het zen-programma van een Nederlandse abdij. Hoe dit echter functioneert in het geheel van haar spiritualiteit blijft onduidelijk.

4.1.3.2 Motivatie

Het verhaal van 1-2 is het verhaal van iemand die nu eindelijk is toegekomen aan haar eigen geestelijke behoeften, nadat deze lang geblokkeerd zijn door de zorgen van het (kennelijk onverwachts begonnen) gezinsleven. De kiem hiervoor is gelegd tijdens haar jeugdjaren, toen zij — tegen haar ouders in — een religieuze belangstelling ontwikkelde die leidde tot het besluit om belijdenis te doen maar ook tot bepaalde ethische idealen (een soort Florence Nightingale willen worden), die in de tekst verschijnen onder de aspecten van sacraliteit (God als kennelijke destinator), naar buiten toe gericht zijn en beweging (“zendingsdrang”). De prioriteiten van het leven als werkende moeder hebben dit echter een halt toegeroepen. De crisis (die elders in het interview in verband wordt gebracht met een conflict op het werk van 1-2) doet zich in eerste instantie voor als aanleiding (destinator) voor 1-2’s eerste kennismaking met zenmeditatie. 1-2 ervaart het als weg om uit de problemen te komen zonder in boosheid en narigheid te vervallen. Het blijkt echter ook een weg om opnieuw in contact te komen met datgene wat 1-2 nú omschrijft als “meer dan wat je ziet”, en uiteindelijk zelfs een weg die kennelijk bepalend is geworden voor de manier waarop zij haar leven inricht.

4.1.3.3 Waarden en onwaarden

In het programma van 1-2 na de crisis keert het eerdere streven naar sacraliteit terug, maar gaat dit juist gepaard met de aspecten van naar binnen toe gericht zijn en bewegingloosheid. Het eerdere ethische élan is blijkbaar verdwenen. Ook de sacraliteit wordt minder expliciet beschreven dan die van de jeugdjaren: het gaat nu om “water dat binnensijpelt” en “iets zachts van binnen” in plaats van de “heer” die in verband wordt gebracht met belijdenis doen, de Belijdenissen van Augustinus en met “zendingsdrang”. Er is niet meer sprake van een transcendente sacraliteit die tot beweging naar buiten toe leidt, maar van een immanente die zich juist uit in

bewegingloosheid en ontvankelijkheid (feitelijk een beweging naar binnen toe).

Voor het nieuw-gevonden geestelijk leven geldt dat het veel minder dan voorheen gestuurd wordt door actoren van buitenaf. In het tekstdeel over de jeugdijaren van 1-2 is het weliswaar haar eigen besluit om belijdenis te gaan doen, maar dit wordt vervolgens sterk (heteronoom) gestuurd door de dominee; zelfs letterlijk als 1-2 van P naar B en terug wordt gestuurd. In de nieuwe situatie neemt 1-2 zelf (autonoom) het initiatief om te vragen om een langere periode van meditatie bij Pater Bernardus, en uiteindelijk ook om haar huis in te richten op haar meditatie-praktijk.

1-2 heeft een geestelijke discipline gevonden die bij haar past. Zijzelf is pragmatisch en thymisch ingesteld, en kan kennelijk minder goed uit de voeten met cognitiviteit. Dit sluit aan op het karakter van zenmeditatie, dat eveneens pragmatisch en niet-cognitief is. De discipline van zen helpt haar om haar leven vorm te geven na de opgetreden crisis. Deze heeft ook tot een belangrijke waardenverschuiving geleid in vergelijking met de periode waarin zij nog werkte: het “financiële doel” is niet meer interessant. We zouden kunnen stellen dat 1-2 gekozen heeft voor een ascetische leefstijl die gekenmerkt wordt door (in de tekst ook spatieel uitgedrukte) concentratie op het essentiële. Deze ascese vindt een plaats midden in het gewone leven: in haar huis, in een tuinhuisje. Zij is hierbij niet alleen op zichzelf gericht. Naast haar duidelijk eigen ruimte in het tuinhuisje is de onderste verdieping van haar huis een zen-do die open staat voor anderen (“ontvangst-situatie”).

4.2 Interview Berthe Jaspers

Berthe is een vrouw van middelbare leeftijd, woonachtig in het centrum van het land. Zij is van huis uit protestant. Aanvankelijk nam zij deel aan zenmeditatie in een klooster in de plaats A in het zuiden van het land, maar later werd zij participant bij een ander klooster (“de priorij”) in haar eigen regio.

4.2.1 De tekst

Je zei van: 't is eigenlijk een soort oer-heimwee, die ik altijd gevoeld heb, van kinds af aan. Zou je daar wat meer over kunnen vertellen, want je zegt daarover: 't is al héél vroeg in m'n leven begonnen. 1

Ja, heel vroeg. Ik weet nog dat ik eh, ja, eh... als kind, als klein meisje van 'n jaar of... was ik bij m'n grootouders en die hadden een pick-up gekocht. En plaatjes gekocht, en dat was in die tijd ja, dat was iets heel bijzonders. En ik stond eh, ik stond te kijken en daar werd 'n plaatje opgezet en dat was Bach, Jesu meine Freude. En ehm, ja, ik weet 2 1

nog dat m'n grootouders in de kamer en m'n ouders, die zaten gewoon te praten, en ik
 stond daarbij en ik zie mezelf gewoon stáán daar... Ik moest ervan huilen. Er gebeurde 3
 iets en dat is 'n ervaring, ja, ik heb, 't is heel mooi, want ik heb 'n paar jaar geleden eens 4
 gelezen in 'n eh, artikel over Karl Barth dat hij als kind een ervaring had met muziek van 5
 Mozart en dat dat voor hem een religieuze ervaring was. En ik moest toen nét aan mijn
 ervaring denken bij mijn grootouders. En dat is dan ook die muziek die.. die ook, op 6
 belangrijke momenten zet ik die muziek aan. Die heb ik natuurlijk op CD, dat snap je...
 Maar ik moest daarvan huilen, en ik kan me ook nog herinneren dat ik met buurkindjes, 7
 toen ik nog in D woonde, in de zandbak zat, te spelen, en eh.. dat ik ook zo'n, dat ik ook 8
 nog precies dat moment weet, ja, ik was een jaar of vier, vijf of zo, denk ik... Dat ik ook 9
 zo'n gevoel had daar van: kijken naar mezelf, als kind. Ik weet nog hoe de zon stond, ik 10
 weet nog dat er ruzie was tussen vriendjes en vriendinnetjes in die zandbak, en ik zat 11
 daar op 't randje, en ik dacht van: 't is niet goed, dat... dat gedoe tussen die kinderen, 12
 dat ik daar.. zo kéék. Dat zijn van die dingen, en... eh... dat er ook al heel jong mee 13
 bezig was, van.... Je kunt, naderhand kun je zeggen van: heeft dat nou te maken met 14
 mijn opvoeding, mijn ouders gingen braaf naar de kerk, en eh... die waren niet zo, die 15
 hadden 't gevoel van: we moeten naar de kerk, en... ik moest mee, naar de kerk, maar 16 I
 ik had niet 't gevoel dat 't dáár in zat. 't Zat in, in iets anders. Ehm... 't, 't, ehm.... Wat,
 wat gedáán moest worden en wat níet goed was, hè. Je kunt zeggen: 't goed en 't kwaad, 17
 daar was ik al, ik was al... me erg bewust van, ehm, als kind... ja... Dit is, dit is wat God,
 en 't bééld dat ik toen van God had was anders, totáál anders dan wat ik nu heb, maar 18
 dit is wat God van mij wíl, en dit niet. Zo heel erg... 'k weet ook nog dat ik, eh... wat 19
 speelgoed had en m'n vriendinnetje had.. had 't niet zo rijk en dat ik ook dacht van: 20
 ja, ik heb zóveel, ik heb, ik heb twee poppen en ik vind dat ik één pop aan haar moet
 geven, ik vóel dat ik één pop aan haar moet geven. Dat vond ik ook heel moeilijk, maar.. 21
 dat ben je klein kind en dan gééft je dus iets weg wat je ook gekregen hebt van iemand
 waar je veel van houdt, van mijn oma en opa had ik dat gekregen.. maar ook zo van, 't, 22
 't delen en 't was 'n.. ja, dat was iets, iets gáánde in me. Ook al 'n soort zoeken van... ja,
 als kind al ervaren. En eh.. als heel klein kind, ja. En die muziek, eh... Bach muziek, 23
 maar met name dat stuk muziek is, ja, dat is 'n soort aangeraakt worden, dat je als kind
 zó eh, geraákt bent dat je ervan moet huilen. Op dat moment realiseer je je dat niet,
 maar daar kan ik nu zo naar terugkijken. Ja. En ook dat gevoel toen met die vriendjes 24
 en vriendinnetjes in die zandbak, dat je, dat je van buitenaf daarnaar kijkt... 't Is een 25
 ervaring die je niet vergeet maar waarvan je naderhand misschien kunt zeggen van:
 geraakt zijn door... Ja. Ik heb altijd 't gevoel gehad van, eh, als kind denk je van, kind 26
 van God of zo. En dat ben ik, ja, dan ga je naar school, middelbare school, je, je bent 27
 dan, dan zijn dingen heel erg wég ook. Zijn er andere dingen belangrijker.. Maar dat ik 28
 daar ook, dat je aan zulke momenten ook weer terug moet, moet denken op 'n gegeven
 moment, dat dat ook weer naar boven komt, ja. Dat heeft wel betekenis. Voor mij heeft 't
 dan betekenis. Ja.

't Waren momenten van geraakt zijn, één dat je heel erg.. ja, in positieve zin geraakt werd, 29
 van die muziek...

Ja. Zó mooi.

... en dat andere dat je in negatieve zin hebt gevoeld: nee, dat is 't niet. 30

II

Dat is 't niet. Nee. En dat is, ja, dat is toch stellig iets dat ook, eh, misschien wat in 31

me zit, maar ook bewust, welbewust zijn, en bewust zijn en, terwijl je dan, maar dan

wéten, diep in je hart wéten. En diep in je hart wéten waar 't om gaat, maar toch ook 32

zó'n periode lang in je leven, denk ik, zó diep wegstoppen in je.. onderbewustzijn... En 33

daar ook, ja, kijk, als ik dan, maar dat is je eigen gevoel hè, want als je ook de verhalen, 34

kijk, als ik hoorde hoe mijn ouders over me spraken, eh, je vangt meer dingen op, hè..

van nou, eh, dat ik altijd zo geprobeerd heb om 't goed te doen, alle dingen die ik deed,

maar eh, ik denk van ja, je moest 'ns weten.. (lacht) Maar kennelijk zo die buitenkant is 35

anders. Van: nou, ze doet 't goed! Ze heeft altijd d'r beste beentje vóórgezet, om maar 36

te zeggen. Ja. Maar goed, dat is natuurlijk alleen maar, dat is alleen maar iets dat je 37

van jezelf kunt weten, en ook aan jezelf kunt toegeven van, zo is 't en dan nóg soms... —

ehm.. d'r staat een prachtig gebed in 't Dienstboek van de Kerken en dat is ook 'n gebed 38

wat mij ráákt. En daar staat, ehm, ik open mij voor uw geest, eh.. ik open mij voor uw

kracht... ehm... de kracht die u beweegt, ehm, ik open mij voor uw, voor uw wind, ehm,

die gaat in de diepte waar ik zelf niet kom. En, ehm, dan denk ik altijd weer, die diepte,

je komt tot 'n, tot 'n bepaald stuk van jezelf... Als je eerlijk naar jezelf gaat kijken en dan

nóg die stukken waar ik zelf niet kom. En waar misschien af en toe een wat van, ja, naar

boven komt of iets in geraakt wordt en dat is, eh, ja, dat eh.. dat ben 'k ook altijd, eh... 't

bijzondere, of... 't ongekende, of.. 't onnoembare... waarvan je érgens een kléin beetje

weet heb, maar je zelf dan ook niet bij kunt komen. Ja... En dat zeg ik nu, en dat eh, dat 39 III

eh.. is denk ik ook iets dat, dat is iets dat nu, waar ik me nú... waar ik me nú in geraakt

weet en wat ik zeven jaar geleden toen ik zo begon met 't probéren me open te stellen...

't klinkt, 't klinkt, maar goed, dat begin van die meditatie, en dat, momenten in je dag 40

zoeken om stil te worden, om 't toe te laten, om gewoon maar te gaan zítten en rustig te

ademen en... te proberen om álles wat bij jou naar binnen komt, alles wat er om je heen

hangt, om dat maar eens te láten voor wat 't is.. Eh.. Nou. Kennelijk, kennelijk werkt 't

dus nou, gaat er dus wel iets, iets beginnen in je wat eh.. wat verder gevoed wil worden.

Zal ik maar zeggen. Ja.

Ik krijg zelf een beetje 't beeld van ja, van als kind had ik dat, 'n soort oergevoel van 41 —

Godsverlangen, maar dat dook daarna eigenlijk een beetje onder... 42

Ja. Ja.

*Ja, tot 't dan acht jaar geleden weer zo gaandeweg aan de oppervlakte kwam. Klopt dat 'n
beetje, dat...?*

Ja, dat klópt. En, 't is... denk ik, je probeert natuurlijk ook 'n beetje.. zo dan terug te 43
 kijken, dan denk ik van: ik ben ook bezig geweest, dat is grappig trouwens, ik heb een 44
 cursus enneagram, ik weet niet of je daar iets van weet, heb ik ook in A gedaan, hè,
 dat is, ehm, dat wordt gegeven door iemand van buitenaf, een mevrouw, die doet dat
 samen met Pater Matteus. En 't is heel bijzonder. 't Is heel bijzonder. Dat gaat over de,
 de typologie van de mens, heel, 't is heel uitgebreid, en daar kun je ook een héle tijd
 mee bezig zijn, je, bij wijze van spreken twee hele weken, maar, om 't, om maar even, 45
 denk ik, bij 't belangrijkste stukje, nu jij dat zo vraagt van dat kind, wat ik daar gelezen
 heb is dat 'n kind - ik heb nu pas een kleinkind - komt eh, op de wereld en is nog puur,
 zonder al die laagjes er omheen. Eh.. Je gaat op 'n gegeven moment kun je als je een 46
 volwassen mens bent wat zich ontwikkeld heeft en wat ergens op 'n plek is waar-ie
 graag zou willen komen, kan 't zijn dat je je af gaat vragen: is dit het nu? En ehm, dan 47
 ga je al die laagjes die je in de loop van je leven, van je vorming tot volwassen mens, tot
 persoonlijkheid, die je om je heen gebouwd hebt om al die kwetsbare stukjes die je hebt
 of al die stukjes waar iets kapot gegaan is, of waar misschien al ehm, wat hiaten zaten 48
 zal ik maar zeggen, om die te beschermen, al die stukjes die ga je loslaten, proberen
 los te laten om weer bij die essentie te komen. Maar die essentie die zit in 'n kind. Als 49
 ik naar mijn kleindochtertje kijk, dat is nog puur, en ik denk, misschien, als ik dan, en
 dat is dan weer een stukje logisch denken, als ik kijk naar mezelf als kind van zo vier, 50
 vijf jaar, dan denk ik dat ik.. nog heel eh.. ja, misschien nog wel heel puur geweest ben
 en daar nog heel dicht bij een gevoel van misschien die bron, die essentie geweest ben
 op 't moment dat dat naar binnen gekomen is. En dat ik om eh, ik was een heel bángig
 kind trouwens, om mezelf wéérbaar te maken héél veel om me heen gezet heb om.. om
 maar te zijn, en om eh.. een beetje krachtig mens te zijn wat niet door alles en iedereen
 onderuit gehaald werd. En nú zeg ik, eh.. ben ik eh, ja, op een of andere manier weer 51
 geraakt en ervaar ik ook dat ik al die ikken, al die stukjes om me heen gebouwd heb
 waarvan ik ook graag weer veel wil loslaten, omdat 't me ook belemmert in... te zijn
 wie ik bedoeld ben te zijn. En dat is hartstikke moeilijk! (lachen) Om 't zo maar eens
 even te zeggen, maar misschien is 't wel zo geweest dat ik daar nog héél ontvankelijk 52
 voor geweest ben. Als kind, om dat te ervaren, en dat 't me ook heel erg bijgebleven is,
 die momenten... Is mijn redenatie, over hoe... En dat je nu zo die behoefte voelt om 53
 bij je essentie te komen, bij 't wezenlijke, bij.. bij je bron, bij je oer, en ook dat oergevoel,
 en... ja, je Godsgevoel, je oer-heimweegevoel náár, die essentie. Waar 't eigenlijk om
 gaat... zoektocht. Vallen en opstaan, wat ik al zei, héél veel vallen en af en toe eens zo'n
 blinkertje.. maar ook, en dat is wel 'n ijzersterk gevoel, dat ik 't, dat 't me ook ondanks 't 54
 vele vallen, dat 't me niet lóslaát. Nee. Ja, dat kan me soms heftig emotioneren. Ja. Dus
 eh... Ja, en ehh... Dan begin met eh, dat mediteren en, ik was in A de eerste keer, en 55
 oooh, dat ga ik thuis ook doen, hè, thuis ook gaan zitten, en.... Nou, dat doe je dus een
 paar weken en dan is 't.. dan zijn er weer allerlei dingen, zo gaat 't. Dan zijn er weer
 allerlei dingen waarvan jij vindt dat ze belangrijker zijn, of waarvan je denkt, nou, dat
 moet nu toch even. Ja. En dan een jaar later, hè, dan ga je dus naar zo'n meditatie- 56
 sessie, maar goed, d'r is daar een wachtlijst, en al die mensen willen graag terug... dus
 als je dan voor een volgende week daar naartoe wilt, dan moet je gewoon een jaar v

wachten, je moet je opgeven op 't moment dat je daar bent voor 't jaar daarop. En ik ging dus tussendoor ook wel voor retraites, maar... ehm.. en dan denk je van: nu wel, vasthouden, vasthouden, en... 't Is de aanzet geweest, daar. En ehm, dán ehm.. kom je, 57 —
en dat is dus nu iets van de laatste jaren, ook weer via eh.. 't hier mee bezig zijn, kom je mensen tegen die ehm, ook weer iets, ik noem 't steeds maar aanreiken, d'r worden dingen aangereikt, en eh, ik mediteer nu hier in V, om 't ook daar nog even over te 58
hebben, bij Eduard van Tienhoven, Eduard van Tienhoven is 'n godsdienstfilosoof die ehm, in een ja, intensieve, ja, wat zal ik zeggen... nou, intensieve begeleiding, dus één keer per maand kom je daar als groep bij elkaar, maar je toch dingen meegeeft waardoor je ehm, waardoor ik me nu echt al een aantal jaren in die stilte per dag kan vasthouden. Dus ik mediteer 's morgens en 's avonds, en ehm, dat is een meditatie in 59
de vorm van contemplatief gebed. Dus uiteindelijk is er uit die zenmeditatie, is er dus 60
een andere vorm, ehm, gekomen, en dat is contemplatief gebed, ik heb ook met 'm gesproken, dat dus mijn meditatie begonnen is met zen, en hij zegt ook wel, je moet, ja, je gaat op 'n gegeven moment een keuze maken, je maakt een keuze voor de vorm van meditatie, er zijn zoveel vormen in, waar jij, eh, waar jij je goed bij voelt. En, eh, ik voel me ook een heel westers mens, ik ben in de christelijke traditie opgegroeid en deze 61
vorm van meditatie eh, is goed voor mij. Dus, dit kan ik dus ook vasthouden. Dus dat 62
betekent dat je ook dan de stilte in gaat, maar, je gaat de stilte in door een soort mantra van contemplatief gebed. En daarbij krijg ik nog allerlei prachtige teksten aangereikt die ik hierbij lees, omdat ik dingen die ik ook weer, eh, titels van boeken, eh, ik ben nou met de mystiek bezig, met de mystici, die in de christelijke traditie een hele poos toch, 64 VI
zeker in het protestantse gedeelte, dat was, dat telde niet mee, dat komt nu ook weer door die zoektocht van mensen naar spiritualiteit, naar ja, een vorm in je leven vinden om.. ja.. ehm.. de zin van hun leven... ja.. te ervaren of te.. ja.. ik denk dat, dat ik zelf met mensen spreek uit m'n omgeving, ik, ik ken mensen uit theosofische hoek, ik eh, 65
mensen die in de boeddhistische hoek zitten, die dus daarmee verkeren, in feite ben je allemaal, eh, op weg. En wat past bij je, welke vorm is voor jou goed. En eh.. de Bijbel, de joodse traditie, is voor mij, hè, ik ga ook nog steeds naar leerhuizen, ik ben op 'n 66
goed moment ook bezig om echt op de joodse manier de bijbel te lezen, en dat vind ik ook práchtig. Maar ik voel me daar ook heel, eh, daar sta ik in, en dat is ook goed, daar mag ik in staan, en dat is voor mij de weg. Uiteindelijk is ook de boeddhistische, de hindoeïstische, de joodse traditie, eh, het zijn allemaal wegen. En eh.. ik ben blij dat ik, dat ik hier terechtgekomen ben, nu ook bij Eduard van Tienhoven, dat ik, eh, daarbij ook nog gewoon naar de kloosters ga voor mijn retraites, perioden van extra bezinning zal ik maar zeggen, en nu ook als participant, 't meedoen in de priorij, eh, in de stilte 68
en ook gewoon in de praktische dingen die ik mee kan doen daar. Maar 't, 't gevoel dat 't nu een soort doorgaande beweging is, dat 't niet iets is wat ik dáár doe en thuis iets 69
anders... dat ik 't nu thuis ook, dat ik er thuis ook een vorm voor heb en dat 't dóór gaat.

Dat 't gewoon, ja... een onderstroom in...

70

Mijn leven is, ja. Zeker. Zeker. Ja.

4.2.2 De analyse

4.2.2.1 Discursieve syntaxis

Temporalisatie, spatialisatie en actorialisatie

De temporele aanduidingen springen in de eerste sequentie voortdurend heen en weer tussen verleden en tegenwoordige tijd, wat kennelijk wordt gebruikt om de geloofwaardigheid van de vertelde ervaringen te vergroten. Eenzelfde functie wordt waarschijnlijk vervuld door de actoriële generalisaties in de vorm van “je” plus tegenwoordige tijd. In een belangrijk deel van de spatiële aanduidingen (versterkt door een belangrijk deel van de actoriële aanduidingen) wordt een sterke indruk gewekt dat de respondent (1–2 in de analyse) in de vertelde gebeurtenissen een andere positie inneemt dan de overige actoren. Niet alleen heeft de narrator bepaalde inzichten al van jongs af aan, ze is hierin ook nog anders dan haar omgeving. De actoren die door de narrator als bondgenoten in dit anders-zijn worden opgevoerd zijn niet de minsten: Karl Barth (als religieuze autoriteit?) en God zelf.

In de tweede sequentie wordt in de temporalisatie weer terugverwezen naar de kindertijd van de narrator 1–2, die ditmaal vooral in het teken staat van het spatiële contrast binnenkant–buitenkant. Daarbij is er met betrekking tot de binnenkant sprake van (eveneens spatieel) “diep in je hart” waar kennelijk sprake is van inzicht, en “diep in je onderbewustzijn”, waar juist sprake is van ontkenning. De buitenkant wordt vertegenwoordigd door de actoren “ouders” (van 1–2) die niet in staat zijn om de binnenkant te zien. Het eigen inzicht van de narrator 1–2 wordt overigens gerelativeerd, zowel door de spatiële uitspraak over het onderbewustzijn als door het temporele “dan nóg soms” aan het einde.

De derde sequentie wordt in de spatialisatie beheerst door de innerlijke ruimte, zowel (generaliserend) in het algemeen als specifiek die van de narrator 1–2. Meditatie (wat in deze sequentie als actor fungeert) wordt aangevoerd als een vorm van zich (spatieel) open stellen die hier toegang toe kan bieden en die aanleiding kan geven tot het (temporeel, inchoatief) beginnen van “iets”. Er blijft echter sprake van een deel waar “je” (generaliserende actor) niet zelf bij kunt komen. Gezien de aangehaalde inhoud van het gebed in het dienstboek kan de actor God hier kennelijk wél bij komen.

In de vierde sequentie wordt in de temporalisatie een tegenstelling geschetst tussen het verleden en het heden, waarbij het verleden een dubbele rol heeft. Enerzijds is het de tijd waarin de narrator 1–2 als kind nog dicht bij (spatieel) haar essentie en Godsverlangen stond, waarbij de actor “kleindochter” als beeld wordt gebruikt van een kind dat nog puur is. Anderzijds is het ook de tijd waarin 1–2 “laagjes/stukjes/ikken” om zich heen (spatieel) heeft gebouwd als bescherming tegen de actor “alles en iedereen”. De narrator spreekt in thymisch geladen termen over het verlangen om

(temporeel) nu — als volwassen mens die (kennelijk) dáár is gekomen waar ze graag wil zijn (spatieel) — deze bescherming weer los te laten om weer bij de essentie te kunnen komen.

In de vijfde sequentie wordt in de tekst een abrupt aandoende sprong gemaakt (schijnbaar zonder directe aanleiding) naar de meditatie waar de narrator zich de laatste jaren mee heeft beziggehouden. Mogelijk is deze overgang een reactie op de sterke thymische lading van de tekst aan het eind van de vorige sequentie: is hier iets geraakt dat de narrator erg dicht op de huid komt en waar ze nu van weg stuurt door over de meditatie te beginnen (als ‘veiliger’ onderwerp)?. De indruk van een voor de narrator té grote thymische lading wordt enunciatief versterkt door het aarzelende “Dus eh.. Ja, en ehh...” waarmee de vorige sequentie eindigt. Maar het is ook mogelijk dat de meditatie-ervaringen door de narrator worden ingebracht als verklaring of rechtvaardiging van de thymische termen aan het eind van de vorige sequentie: het gevoel laat haar niet los en zij zoekt op haar beurt naar manieren om het gevoel vast te houden.

Er wordt in de sequentie vooral een tegenstelling geïnstalleerd tussen meditatie en het dagelijks leven. Spatieel wordt deze tegenstelling uitgedrukt in de situatie in Z enerzijds en de situatie thuis anderzijds, en actorieel door de tegenstelling tussen meditatie (als actor) enerzijds en “allerlei dingen” die thuis de aandacht vragen anderzijds. De narrator installeert zichzelf hierin als actor die wel de meditatie opzoekt (hierbij installeert zij zichzelf als “ik”) maar die ook thuis wordt afgeleid en in het weer oppakken van de meditatie wordt gehinderd door de wachtlijst (hierbij installeert zij zichzelf als “je/jij”).

In het algemeen heeft de zesde sequentie het karakter van het opmaken van een soort balans. Qua temporalisatie speelt ze voornamelijk in het heden waarbij een suggestie wordt gewekt van continuïteit met betrekking tot het (spatieel uitgedrukte) staan in de christelijke traditie. Verder is er een zekere actorieel uitgedrukte spanning te vinden tussen individualiteit aan de ene kant en algemeenheid aan de andere kant, die onder andere wordt uitgedrukt in het afwisselend concentreren en uitbreiden van het blikveld in de tekst en het hiermee corresponderende gebruik van “ik” en “je” waarmee de narrator zichzelf aanduidt. Het “je” heeft hierbij soms betrekking op de narrator samen met anderen. Bij haarzelf ligt de nadruk op eigenheid (die ook weer te maken heeft met continuïteit) en eenheid (“doorgaande beweging”). De actor Eduard van Tienhoven speelt een belangrijke rol als de “aanreiker” van vormen en materiaal die de eigenheid en eenheid van de narrator als individu versterken. De stilte wordt niet zozeer geïnstalleerd als object maar als plaats waarin de narrator zichzelf kan vasthouden. Bij de veralgemeniseerde andere actoren ligt de nadruk op diversiteit (de verschillende wegen).

Sporen van enunciatie

Het merendeel van de “ik”-aanduidingen heeft betrekking op de gezichtshoek (point de vue) van waaruit 1-2 de verschillende elementen in het discours geïnstalleerd heeft. 1-2 treedt hier op als gedelegeerde van de enunciator in cognitieve zin, ofwel als observator. Dit wordt versterkt doordat in de segmenten die over het verleden gaan veel gebruik wordt gemaakt van reflecterende tussenzinnen in de tegenwoordige tijd als “ik herinner me nog...”, “ik weet nog...” De verteller en observator vallen hier dus samen. 1-2 maakt op sommige plaatsen in het discours gebruik van “je” (soms in combinatie met tegenwoordige tijd) als veralgemenisering van “ik”, waardoor op die plaatsen een zekere afstand tussen observator en gebeurtenissen geschapen wordt. Er wordt ook afstand geschapen door tussenzinnen van uitgesproken cognitieve aard als: “dat is dan weer een stukje logisch denken” en “is mijn redenatie”.

1-2 maakt ook vaak gebruik van deiktische aanduidingen als “toen”, “net”, “nu”, “daar”, vaak ook met nadruk (in de tekst met accent aangegeven), waardoor op die plaatsen juist weer betrokkenheid van 1-2 tot de gebeurtenissen wordt gesuggereerd. Dit gebruik van deiktische aanduidingen heeft dus ook een thymische functie (betrokkenheid). Een andere aanwijzing voor de (thymische) betrokkenheid van 1-2 tot bepaalde gebeurtenissen is de uitgebreidheid van de vertelling over bepaalde onderwerpen (m.n. haar jeugdherinneringen), in combinatie met een overwegend gebruik van “ik” om zichzelf aan te duiden, in contrast met de compactheid van andere passages (bijvoorbeeld over haar middelbare-schooltijd) waarin gebruik wordt gemaakt van “je”.

Emoties spelen een belangrijke rol in het discours. Als kind wordt 1-2 geëmotioneerd door de muziek van Bach en heeft zij intensieve ervaringen van disharmonie en ongelijkheid. In het heden wordt zij geraakt door een gebed in het Dienstboek van de Kerken en in haar reflecties over haar kindertijd spreekt zij van een Godsgevoel en een oer-heimweegevoel. Ook wordt zij geraakt door de joodse manier van bijbellezen, die “práchtig” is. In de communicatie reageert 1-2 steeds met een zekere gretigheid op de interventies van 1-1, wat blijkt uit het feit dat ze 1-1 nauwelijks de kans geeft om uit te spreken ofwel dat ze 1-2 aanvult vóór deze uitgesproken is.

4.2.2.2 Discursieve semantiek: figurativisatie en thematisatie

In de tekst vindt figurativisatie plaats door middel van zes figuratieve trajecten. Dit zijn: levensloop; huiselijk leven; muziek; religie en geloof; lichaam; vorming. Op grond van deze figuratieve trajecten is een figuratieve isotopie denkbaar als: Een zoektocht naar God (of het onnoembare) in het dagelijks leven, in gang gezet door jeugdherinneringen en met meditatie als weg.

De thematische trajecten zeggen iets over het opzicht waaronder de figuratieve trajecten verschijnen, ofwel in naam waarvan de figuren in de tekst zijn geïnstalleerd.

Zij zeggen iets over de waarden die in de figuren geïnvesteerd zijn. Bij het op het spoor te komen van de thematische trajecten zijn spanningen of tegenstellingen binnen de figuratieve trajecten een belangrijke aanwijzing.

Binnen de figuratieve trajecten zijn de volgende thematische trajecten te onderscheiden:

Binnen vs. buiten

Zowel in het traject “levensloop” als in het traject “huiselijk leven” is een spanning te vinden tussen de waarden binnen en buiten. De ervaringen van 1-2 zijn anders dan die van ouders en grootouders (levensloop), als 1-2 met buurkindjes in de zandbak speelt zit zij op het randje en doet niet mee aan het “gedoe” (huiselijk leven).

Eigen vs. conventioneel

Met name in het trajecten “levensloop”, “religie en geloof” en “lichaam” is een spanning te vinden tussen eigenheid en conventie. De ouders van 1-2 gaan uit conventie naar de kerk, terwijl 1-2 op haar geheel eigen manier contact met God heeft (levensloop/religie en geloof). De ouders streven ook naar een braaf kind dat haar beste beentje voorzet, terwijl 1-2 in haar hart weet dat het anders is (lichaam), 1-2 kiest haar eigen weg temidden van andere wegen (religie en geloof).

Natuur vs. cultuur

Deze spanning is met name te vinden in het traject “religie en geloof”. De religieuze ervaring in de kindertijd is nog intuïtief en onbereflecteerd (al wordt ze wel al geobserveerd); er is sprake van natuurlijke omgang door 1-2 met haar essentie (en uiteindelijk met God). In de volwassenheid is de omgang door 1-2 met haar essentie echter bereflecteerd en door meditatie bemiddeld.

Verborgen vs. toegankelijk

In de trajecten “levensloop”, “religie en geloof” en “vorming” is een spanning te vinden tussen verborgen en openbaar. De omgang door 1-2 met God blijft voor haar ouders verborgen en raakt uiteindelijk ook voor haarzelf verborgen (levensloop), Gods geest kan komen op plekken waar zichzelf niet komt (religie en geloof).

Kwetsbaar vs. weerbaar

Deze spanning is met name te vinden in het traject “levensloop”. De kwetsbaarheid van een kind staat tegenover het opbouwen van weerbaarheid als volwassene. Hoewel deze spanning dus maar bij één figuratief traject te vinden is, lijkt ze wel een belangrijke rol te spelen in de tekst.

Heel vs. gebroken

Deze spanning is met name te vinden in de trajecten “levensloop”, “huiselijk leven” en “religie en geloof”. De aanvankelijke heelheid van 1–2 als kind wordt gecontrasteerd met de ruziënde buurkinderen (huiselijk leven). Later in haar leven wordt deze heelheid gebroken, iets dat al begint op de middelbare school (levensloop). Door de meditatie vindt 1–2 weer een doorgaande beweging in haar leven (religie en geloof/huiselijk leven).

Thematische isotopie

Uit het voorgaande zou als thematische isotopie te formuleren zijn: in het discours gaat het uiteindelijk om de oppositie tussen natuur (direct, onbemiddeld) en cultuur (bemiddeld) die parallel loopt met de oppositie tussen kwetsbaarheid en weerbaarheid. De transformatie van kwetsbaar naar weerbaar speelt zich vooral af binnen het figuratieve traject “levensloop” terwijl de transformatie van natuur naar cultuur zich vooral afspeelt binnen het figuratieve traject “religie en geloof”.

4.2.2.3 Narratieve syntaxis

In segment 1 zet 1–1 het aan het begin van het interview geïnstalleerde (primair) NP “interview” voort door herneming van een eerdere uitspraak van 1–2. Het is aan te nemen dat 1–1 hierbij streeft naar conjunctie met een object “kennis over het ‘oer-heimwee’ van 1–2”. Er is hierbij sprake van een cognitief object (kennis) met een thymische inhoud (‘oer-heimwee’).

1–2 neemt de gevraagde rol van narrator op zich en installeert in deze rol een persuasief (primair) NP dat loopt van segment 2 tot en met segment 28. Het persuasieve karakter hiervan blijkt al uit de bevestiging van het ‘heel vroeg’ van 1–1 (regel 2), en het hierop volgende “ik weet nog...” waarmee het persuasieve NP wordt begonnen. Het wordt versterkt door de herhaling van dit “ik weet nog” en soortgelijke constructies, en de verschillende concrete aanduidingen van situaties.

Binnen het kader van het primaire NP van 1–2 installeert zij een aantal secundaire NP’s. Het eerste hiervan, dat we kunnen aanduiden als “ontroering door muziek” begint in segment 2 en loopt door tot en met segment 7. In segment 2 is eerst sprake van een voorafgaand NP waarbij de actor “grootouders” een pick-up verwerft (gesanctioneerd als “iets heel bijzonders”), wat het mogelijk maakt om een plaatje van Bach op te zetten. Dit zet de door 1–2 geïnstalleerde actor “ik als kind” aan tot de performantie “huilen”. We zouden deze thymische performantie kunnen formuleren als conjunctie met een (thymisch) object “ontroering”, waarbij sprake is van een moeten-handelen: de actor “ik als kind” wordt door de muziek gedestineerd tot de performantie “huilen”. Dit wordt gecontrasteerd met het gedrag van de actoren “grootouders” en “ouders” die niet tot deze performantie komen. Door het gebruik

van de sanctionerende (enunciatieve) constructies als “gewoon te praten” en “ik stond daarbij” wordt de indruk gewekt van een duidelijke scheiding tussen de actor “ik als kind” enerzijds en de actoren “grootouders” en “ouders” anderzijds; de ouders en grootouders hebben klaarblijkelijk een ander NP, dat door de duidelijke scheiding wordt neergezet als anti-NP ten opzichte van het NP waarin “ik als kind” subject is. In segment 5 wordt een sanctie uitgesproken over de performantie van de actor “ik als kind”, waarbij er achter de aanvankelijke destinator “muziek” een andere destinator wordt opgeroepen. Met een beroep op de actor “Karl Barth” (die, als gezaghebbende actor, ingezet wordt in het kader van het primaire NP van 1–2) wordt het object “ontroering” vertaald naar een object “religieuze ervaring”, waardoor geïmpliceerd wordt dat de uiteindelijke destinator God is.

Het tweede NP, dat we kunnen aanduiden als “ruzie in de zandbak”, loopt van segment 8 tot en met segment 12 (waarbij de segmenten 9 en 10 rechtstreeks terugkoppelen naar het primaire NP van 1–2). Er vindt een performantie “ruzie” plaats door de actoren “vriendjes en vriendinnetjes”, wat disjunctie impliceert met een object “harmonie”. Hierover wordt een negatieve sanctie uitgesproken door de actor “ik als kind”. Deze sanctie wordt in cognitieve termen uitgesproken (“ik dacht...”). Door deze sanctie wordt gesuggereerd dat de actor “ik als kind” in het bezit is van een cognitief object “kennis van goed en kwaad”, ofwel een competentie (weten-te-handelen) tot onderscheiding van goed en kwaad.

In segment 13 vindt weer een terugkoppeling plaats naar het primaire NP van 1–2. Vervolgens installeert 1–2 in de segmenten 14 tot en met 16 een secundair NP dat vooral een negatieve sanctionering is over de vraag of de negatieve sanctie over het voorgaande secundaire NP “ruzie in de zandbak” met haar opvoeding te maken heeft gehad. Hierin komt de actor “ouders” tot de performantie “kerkgang”, waarbij vooral sprake is van een moeten-handelen met als mogelijke destinator “conventie”. Ook in het geval van de actor “ik (als kind)” is sprake van een moeten-handelen, maar hierbij is de actor “ouders” de directe destinator (waarachter weer de destinator “conventie” staat). In segment 16 wordt een sanctie over dit NP uitgesproken, die de kerkgang — en in het verlengde daarvan mogelijk de opvoeding — afwijst als destinator van de negatieve sanctie over het voorgaande secundaire NP, en hierdoor opnieuw een scherpe scheiding aanbrengt tussen de actor “ik als kind” en de actor “ouders”. Deze sanctie krijgt een vervolg in de segmenten 17 en 19, waarbij tussendoor in segment 18 nog het verschil met het heden wordt benadrukt, waarschijnlijk ter versterking van het primaire NP van 1–2. In de segmenten 17 en 19 wordt God expliciet aangewezen als destinator van de negatieve sanctie over het NP “ruzie in de zandbak”.

In segment 20 tot en met 22 wordt opnieuw een secundair NP geïnstalleerd, dat we kunnen omschrijven als “pop weggeven”. Hierin treedt de actor “ik als kind” op als subject van handeling, die het object “pop” overdraagt aan de actor “vriendinnetje”

als subject van toestand. Als destinator wordt voorlopig het cognitieve “ik vind...” aangegeven, versterkt door het thymische “ik voel dat...” wat de indruk geeft van een moeten-handelen (regel 31). Tegelijk wordt echter in segment 21 een anti-NP geïnstalleerd, dat het NP “pop weggeven” tegenwerkt en aanleiding geeft tot de afsluitende sanctie “heel moeilijk” in segment 20. In dit anti-NP wordt het object “pop” door de actor “grootouders” overgedragen aan de actor “ik als kind”. Uiteindelijk blijft onduidelijk of de (pragmatische) performantie “delen” in het NP “pop weggeven” wel tot stand komt, maar de indruk wordt wel gewekt dat de destinatie tot deze performantie sterker is dan de destinatie die uitgaat van het anti-NP. Aan het einde van segment 22 benadrukt I-2 opnieuw (in het kader van haar primaire NP) hoezeer zij als kind al met dit soort dingen bezig was. Via een herneming van de secundaire NP’s in de segmenten 23 tot en met 26 loopt dit uit in de sanctie “kind van God” aan het einde van segment 26. God is de destinator van de thymische performantie in het secundaire NP “ontroering door muziek”, de cognitieve performantie (sanctie) in het NP “ruzie in de zandbak” én de pragmatische performantie in het NP “pop weggeven”. Over het geheel lijkt er sprake van een NP “direct geraakt worden door God”, met God als destinator, waar tegenover een anti-NP “conventionele omgang met God” (in de segmenten 14 tot en met 16) gezet wordt, met de conventie als destinator.

Tenslotte wordt er nog een secundair NP “naar school gaan” geïnstalleerd, waarbij het object “andere dingen” geïntroduceerd wordt als een soort anti-object tegenover de objecten “ontroering”, “kennis van goed en kwaad” en de performantie “delen”. In segment 28 maakt I-2 echter duidelijk dat de jeugdervaringen voor haar nog steeds van belang zijn: er is een doorgaande lijn van haar jeugd naar het heden.

In segment 29-30 maakt I-1 een soort samenvatting in thymische termen van wat I-2 in de voorgaande segmenten gezegd heeft, waar door I-2 gretig op in gegaan wordt. I-1 zet hierbij de vertelde positieve ervaringen en negatieve ervaringen naast elkaar.

In segment 31 neemt I-2 de vertelling weer op, in het kader van haar primaire NP. Zij spreekt een sanctie uit over (naar het lijkt) haar middelbare-schoolperiode, waarin zij de conjunctie met het (cognitieve) object “essentie” contrasteert met de disjunctie met dit zelfde object door het “diep wegstoppen”. Het object “essentie” wordt concreet verwoord als “waar ’t om gaat” en is op te vatten als een container-object dat de objecten uit de eerdere secundaire NP’s insluit. De disjunctie met dit object is niet totaal. Het object is nog steeds aanwezig, maar het is (tijdelijk) niet meer toegankelijk.

Vanaf segment 33 installeert I-2 opnieuw een secundair NP, waarin “mijn ouders” worden opgevoerd als actor (subject) die de performantie “spreken” verricht. Hierbij wordt kennelijk aan een andere, niet nader aangeduide actor een object overgedragen dat mogelijk op te vatten is als anti-object tegenover het object “essentie”. De

actor “ouders” streeft niet naar conjunctie met het object “essentie” maar naar een anti-object dat te omschrijven is als een bepaald beeld van 1-2 als kind, meer in het bijzonder van 1-2 als kind dat “haar beste beentje voorzet”. In segment 35 spreekt 1-2 een sanctie hierover uit, waarin zij de validiteit van dit object in twijfel trekt: er is sprake van schijn. In segment 37 herneemt zij deze sanctie en geeft als het ware de keerzijde hiervan aan: de disjunctie met het eerder genoemde object “essentie” is alleen aan haarzelf (gegeneraliseerd tot “je”) bekend, het doet zich voor als geheim. En dit geheim is zelfs voor de persoon zelf niet volledig toegankelijk; de gegeneraliseerde actor “je” is maar gedeeltelijk competent tot conjunctie met het object “essentie”. Het gebruik van “je” past in het primaire NP van 1-2: door de generaliserende werking ervan draagt het bij aan het persuasieve karakter van het primaire NP.

De “tussenstand” van het primair NP van 1-2 is als volgt te verwoorden: 1-2 beschikte als kind over een direct en natuurlijk besef van God, maar als gevolg van algemeen voorkomende ontwikkelingen bij het ouder worden is deze kennis in een later stadium ontoegankelijk geworden. Deze gang van zaken is echter alleen aan haarzelf bekend en niet aan de door conventies geregeerde buitenwereld.

In segment 38 vervolgt 1-2 het primaire NP. Min of meer analoog aan de eerste reeks secundaire NP's is er sprake van een geraakt worden, ditmaal van 1-2 in de tegenwoordige tijd. De actor “ik”, een gedelegeerde actor waarmee 1-2 zichzelf aanduidt, treedt hierin op als subject van toestand en het gebed in het Dienstboek als subject van handeling, die een thymisch object overdraagt dat we voorlopig kunnen aanduiden als “ontroering” (analoog aan de ervaring van geraakt-worden van de actor “ik als kind” in het eerste deel). 1-2 installeert een (secundair) NP van het gebed zelf, waarin een communicatie plaatsvindt tussen de actoren “ik” en een actor “u” die verder uiteen wordt gelegd in “uw geest”, “uw kracht” en “uw wind”. De actor “ik” komt tot de performantie “zich openen”, die de actor “u” competentie verschaft (kunnen-handelen) om in de diepte te gaan. Van deze performantie “in de diepte gaan” wordt nadrukkelijk gesteld dat de ik-actor hier zelf niet competent toe is (kunnen-handelen of weten-te-handelen?). 1-2 geeft ook een sanctie over dit NP, waarin zij stelt dat eerlijk naar jezelf kijken competentie verschaft om “tot 'n bepaald stuk van jezelf” te komen, maar niet volledig. In segment 39 keert 1-2 terug naar het primaire NP en duidt daarbij op het alsnog verwerven van die volledige competentie, dat klaarblijkelijk zeven jaar geleden begon (en nu voltooid is?). In segment 40 wijst 1-2 meditatie (“dat begin van die meditatie”) aan als actor die deze competentie verschaft. Dit gebeurt klaarblijkelijk niet door handelen, maar juist door het afzien van handelen: “stil worden”, “toe(...)laten”, “gaan zitten”, “alles... laten voor wat 't is”.

Segment 41 begint met een nieuwe recapitulatie door 1-1 in het kader van het NP “interview”. 1-2 gaat hierop in en gebruikt dit als “springplank” om een overstap te maken naar het recentere verleden. Zij installeert hierbij een secundair NP in de

segmenten 44 en 45. Deze episode — de enneagram-cursus in A — staat in het teken van competentie, zo te zien competentie tot inzicht in mensen (weten-te-handelen, maar dan in cognitieve zin). De destinator van het NP van dit segment is de enneagram-cursus, met als helpers de “mevrouw van buitenaf” en Pater Matteus. Het object wordt in segment 45 omschreven als “puurheid (als van een kind)”, waarbij ook het pasgeboren kleinkind als helper wordt geïnstalleerd. Tegelijk wordt er ook door het vermelden van “al die laagjes er omheen” een anti-NP geïnstalleerd waarin de puurheid juist niet bereikt wordt door toedoen van “al die laagjes”.

In de segmenten 46 en 47 wordt een secundair NP geïnstalleerd met als destinator de vraag (in gesimuleerde directe rede): “is dit het nu?” Het subject is degene die zich deze vraag stelt, in de tekst verwoord als “je”. De performantie bestaat uit een disjunctie met het object “laagjes” en een gelijktijdige conjunctie met het object “essentie”. Dit object roept ook weer een NP op waarin juist conjunctie met het object “laagjes” heeft plaatsgevonden, met als destinator een actor die mogelijk te omschrijven is als “de menselijke kwetsbaarheid” (mede opgeroepen door het “beschermen” in regel 105), in de tekst verwoord als “kwetsbare stukjes”, “stukjes waar iets kapot gegaan is” en “hiaten”. Het NP wordt gecontrasteerd met het vorige NP door het expliciet in verband te brengen met volwassenheid. In segment 48 keert de focus terug tot het kind-zijn, waarbij 1–2 in segment 49 de actor “mijn kleindochtertje” installeert als een helper-actant in het persuasieve primaire NP. In segment 50 installeert 1–2 een secundair NP met als subject opnieuw de actor “ik als kind”. Dit subject is aanvankelijk in conjunctie met het object “essentie” en in disjunctie met het object “laagjes”. Vervolgens vindt conjunctie plaats met het object “laagjes”, onder invloed van een destinator die we kunnen omschrijven als “angst” (regel 111). Hierbij wordt ook een summier anti-NP geïnstalleerd waarin de actor “alles en iedereen” ernaar streeft om de actor “ik als kind” onderuit te halen. In segment 51 wordt (als vervolg op het vorige NP) een secundair NP geïnstalleerd waarin de actor “ik” onder invloed van een geïmpliceerde destinator (geïmpliceerd in het “weer geraakt” in regel 114) streeft naar disjunctie met het object “laagjes” omdat dit object de conjunctie met het object “essentie” (“te zijn wie ik bedoeld ben te zijn”, regel 116) in de weg staat. Er wordt ook een sanctie over dit NP uitgesproken: het is “hartstikke moeilijk” (regel 116). In segment 52 wordt echter ook een andere sanctie uitgesproken die lijkt te horen bij het primaire (persuasieve) NP. 1–2 verwijst hierbij naar haar eerder vertelde jeugdherinneringen en wijst haar conjunctie met het object “essentie” aan als destinator voor haar streven in het heden om opnieuw in conjunctie te komen met dit object. In segment 53 vult ze het object “essentie” nader in met een hele reeks termen. Eén hiervan, “je Godsgevoel” suggereert een andere betrokken actor (God). De sanctie “vallen en opstaan” komt overeen met de eerdere sanctie “hartstikke moeilijk”, maar wordt bovendien door 1–2 aangegrepen om haar emotionele betrokkenheid bij het streven naar conjunctie met

het object “essentie” te benadrukken. In segment 54 volgt een soort sanctie over het streven naar essentie, in een expliciet emotionele toonzetting.

In segment 55 vindt een verandering in tijd plaats (de eerste keer mediteren) waardoor een nieuw NP geïnstalleerd wordt. Dit NP draait vooral om het verwerven van competentie (tot meditatie). De destinator van dit programma is niet duidelijk, gezien de koppeling die eerder werd gemaakt tussen “de diepte” en meditatie is het waarschijnlijk niet te gewaagd om ervan uit te gaan dat dit dezelfde is als bij het vorige NP. Het verwerven van de meditatie-competentie is als het ware een praktische vertaling van het streven naar puurheid/essentie. Tegelijk wordt een anti-NP geïnstalleerd dat deze verwerving juist tegenwerkt en dat in dit segment meer aandacht krijgt dan het NP. Als destinator van het anti-NP treedt I-2 zelf op, zei het als gegeneraliseerd “je”, terwijl als waarde-object een wat vage actor “allerlei dingen” wordt geïnstalleerd (parallel met de ‘andere dingen’ van segment 6?) en als tegenstander de wachtlijst met alles wat daarmee samenhangt. Niettemin wordt over het NP “meditatie-competentie” uiteindelijk een euforische sanctie uitgesproken: het is de aanzet geweest.

In segment 57 wordt expliciet een temporele stap naar het heden gemaakt. In de passage tot en met 59 wordt het primaire NP weer opgenomen, waarbij de performance zich concentreert rond het mediteren. De competentie hiertoe wordt verworven doordat er “dingen worden aangereikt”, in het bijzonder door de actor Eduard van Tienhoven. Eduard van Tienhoven wordt benoemd als godsdienstfilosoof die intensieve begeleiding geeft; in het kader van het primaire NP wijst dit op zijn competentie om op zijn beurt I-2 competentie tot meditatie te verschaffen. De groep is hierbij waarschijnlijk op te vatten als een helper-actant. De meditatie wordt beschreven als conjunctie met het object “stilte”, al wordt dit wat vreemd beschreven als “mezelf in die stilte vasthouden”. Is de stilte een medium dat voor I-2 identiteitsvormend werkt? In ieder geval hangt deze conjunctie samen met de conjunctie met een object “contemplatief gebed”.

In segment 60 begint een sanctie op de hele geschiedenis van I-2’s meditatie. Eduard van Tienhoven (“hij”) wordt hierin opnieuw neergezet als competente competentieverschaffer met de nadruk op competentie tot het vinden van de eigen vorm van meditatie. In segment 61 en 62 localiseert I-2 (“ik”) zichzelf in de christelijke traditie en geeft daarbij een euforische sanctie over de verwerving van het object “contemplatief gebed”. In segment 63 vindt conjunctie plaats met een object “prachtige teksten” die I-2 als subject van toestand “aangereikt” krijgt van een verder niet genoemd subject van handeling (waarschijnlijk Eduard van Tienhoven). In segment 64 tot en met 67 is sprake van conjunctie met een object “mystiek” met I-2 als subject, maar dit wordt verbreed naar de hele christelijke traditie die wordt voorgesteld als een actor die een tijdlang in disjunctie heeft verkeerdt met dit object. Conjunctie vindt plaats onder invloed van een destinator die wordt verwoord als “zoektocht van mensen naar

spiritualiteit”, wat een NP impliceert waarin de algemeen verwoorde actor “mensen” streeft naar conjunctie met het object “spiritualiteit”. Deze actor “mensen” wordt in segment 65 wat explicieter gemaakt tot “mensen in m’n omgeving” die “allemaal op weg” zijn, waarbij 1–2 ook zichzelf insluit. In segment 66 keert de focus expliciet terug naar 1–2, met een euforische sanctie over de eigen activiteiten met een joods-christelijk karakter. Deze euforische sanctie wordt herhaald in segment 67 en gaat daarbij gepaard aan een welwillende sanctie over andere wegen.

In segment 68 wordt de priorij geïntroduceerd als ruimte waar de performantie “meedoen” zich afspeelt. Hierbij wordt opnieuw “stille” als object verworven naast het object “dagelijkse dingen”. Segment 69 vormt een thymische sanctie hierover: er is een doorgaande beweging, een eenheid tussen thuis en de priorij. In segment 70 wordt dit door 1–1 verwoord als “onderstroom”, wat door 1–2 bevestigd wordt.

“Eindstand” van het primaire NP:

1–2 beschikte als kind over een natuurlijke Godskennis, maar als gevolg van algemeen voorkomende ontwikkelingen bij het ouder worden is deze kennis in een later stadium ontoegankelijk geworden. Deze gang van zaken is echter alleen aan haarzelf bekend en niet aan de door conventies geregeerde buitenwereld. Door meditatie (waarbij de competentie met name werd verschaft door de actor Eduard van Tienhoven) heeft 1–2 haar eigen weg gevonden waardoor deze natuurlijke Godskennis weer toegankelijk en tot een doorgaande beweging in haar leven is geworden. Haar keuze voor de christelijke traditie sluit daarbij echter niet uit dat voor andere mensen andere wegen de juiste zijn.

4.2.2.4 Narratieve semantiek

In segment 1–28 vinden we de secundaire NP’s “ontroering door muziek”, “ruzie in de zandbak”, “opvoeding”, “pop weggeven” en “naar school gaan”.

In het NP “ontroering door muziek” is de performantie “huilen” geïnvesteerd met de waarden /buiten/ (buiten de kring van de ouders en grootouders) en /natuur/ (directe ervaring). De performantie in het anti-NP is geïnvesteerd met de waarde /binnen/ (in de kring van ouders en grootouders).

In het NP “ruzie in de zandbak” is de performantie van de buurkinderen geïnvesteerd met de waarden /niet-heel/ (disjunctie met het object “harmonie”) en /binnen/ (in de zandbak). De (negatieve) sanctie van de actor “ik als kind” is geïnvesteerd met de waarden /buiten/ (buiten de kring van buurkinderen) en /heel/. Tezamen met het vorige NP suggereert dit dat het nastreven van door de actor “ik als kind” gewenste waarden /natuur/ en /heel/ leidt tot een positie buiten de kring.

In het NP “opvoeding” is de performantie (kerkgang) van de ouders geïnvesteerd met de waarden /conventioneel/ (braaf naar de kerk gaan) en /toegankelijk/ (het

gebeurt in het openbaar). De sanctie van de actor “ik als kind” is geïnvesteerd met de waarden /niet-conventioneel/ en /verborgen/.

In het NP “pop weggeven” is de performantie van de actor “ik als kind” geïnvesteerd met de waarde /natuur/ (het is een intuïtief “heilig moeten”). Hetzelfde geldt voor de uiteindelijke sanctie over de voorgaande NP's, waarin God expliciet als destinator wordt aangewezen.

In het NP “naar school gaan” zijn de waarden /conventioneel/ (andere dingen) en /verborgen/ (dingen heel erg wég) geïnstalleerd. Deze waarden komen terug in segment 31–32, waarin 1–2 een sanctie uitspreekt over dit NP. In het hierop volgende NP “ouders spreken over 1–2 als kind” is de performantie “spreken” ook geïnvesteerd met de waarden /conventioneel/ (braaf kind) en /verborgen/ (de ware aard van 1–2 als kind is verborgen).

In segment 38 is sprake van een deel van het primair NP dat verband houdt met een gebed in het Dienstboek. Hierin is de waarde /cultuur/ geïnvesteerd (de ervaring wordt bemiddeld door het gebed in het Dienstboek). In het secundaire NP van het gebed zelf is een spanning tussen de waarden /verborgen/ en /toegankelijk/ (de diepten die voor 1–2 verborgen blijven maar voor Gods geest toegankelijk zijn). Deze spanning is eveneens aanwezig in het stuk van het primaire NP dat daarna komt en over meditatie gaat.

In segment 44 begint het secundair NP “enneagram-cursus”. Hierin vindt overdracht van het cognitieve object “inzicht in mensen” plaats, waarin de waarden /natuur/ (puurheid van een kind) en /toegankelijk/ (zonder laagjes) geïnvesteerd zijn. In de secundaire NP's die hierop volgen is sprake van een spel met de objecten “laagjes” en “essentie”. Het object “laagjes” is geïnvesteerd met de waarden /verborgen/ (de laagjes schermen de essentie af), /gebroken/ en /weerbaar/ (ze beschermen stukjes waar iets kapot gegaan is). Het object “essentie” is geïnvesteerd met de waarden /heel/ en /kwetsbaar/.

In segment 55–56 wordt een secundair NP geïnstalleerd rond meditatie en een anti-NP rond de factoren die de meditatie belemmeren. Het NP draait voornamelijk rond het verwerven van competentie en heeft geen duidelijke performantie of waarde-object. Het waarde-object in het anti-NP wordt omschreven als “allerlei dingen”. In dit object is vooral de waarde /gebroken/ geïnvesteerd (de verdeeldheid waardoor 1–2 niet tot meditatie komt).

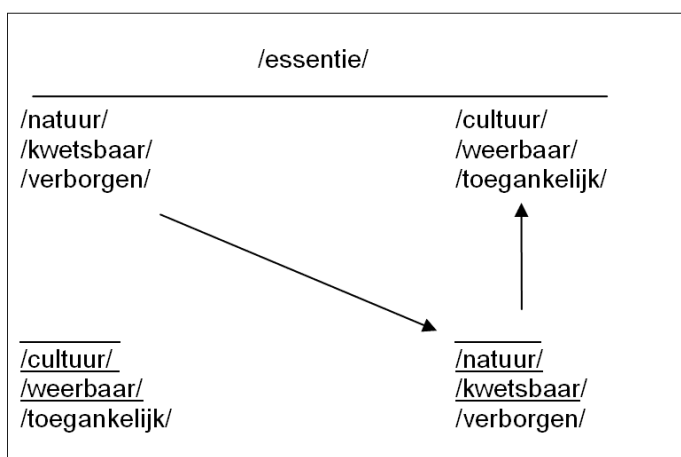
In segment 57–70 wordt de “eindevaluatie” neergezet van 1–2's zoektocht naar wegen om tot de essentie te komen. Het object “essentie” (omschreven als “mezelf in die stilte vasthouden”) is daarbij geïnvesteerd met de waarden /heel/ en /cultuur/ (want door meditatie bemiddeld). In de sanctie die begint in segment 60 vindt investering plaats van de waarden /heel/ (er is geen tegenstelling tussen het klooster en thuis), /eigen/ (1–2 heeft haar eigen weg temidden van de andere), /toegankelijk/ (1–2

kan er vrijelijk over spreken met Eduard van Tienhoven en anderen) en /cultuur/ (de ervaring van essentie wordt op verschillende manieren bemiddeld, is in ieder geval niet meer rechtstreeks).

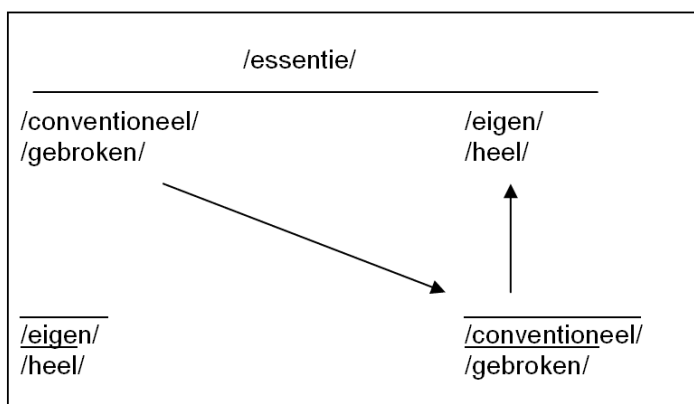
4.2.2.5 Fundamentele syntaxis en semantiek

De directheid — geïnvesteerd met de waarden /natuur/, /eigen/ en /heel/ — uit het begin van de tekst (sequentie I) gaat samen met realisatie van de waarden /kwetsbaarheid/ en /verborgen/. De realisatie, later in de tekst, van de waarde /weerbaar/ leidt ook tot realisatie van de anti-waarden /conventioneel/ en /gebroken/ (en van /niet-verborgen/: I–2 doet braaf met iedereen mee). Dit maakt een realisatie van de waarde /cultuur/ noodzakelijk om de in het begin van het discours circulerende waarden /eigen/ en /heel/ weer mogelijk te maken. Er vindt dus in de tekst een “omkleuring” plaats van de laatstgenoemde twee waarden. In dit proces vindt ook (gedeeltelijke) realisatie plaats van de waarde /toegankelijk/.

Als we deze waarden in een semiotisch vierkant zetten levert dit een semantische as op van /essentie/.



Voor de waarden /eigen/ en /heel/ — en de transformatie met betrekking tot deze waarden die plaatsvindt in de tekst in de sequenties II tot en met VI — kan een apart vierkant opgesteld worden. Ook dit heeft als semantische as /essentie/.



4.2.3. Een theologische interpretatie

4.2.3.1 Spiritualiteit

De zoektocht van 1–2 naar wat zij “de essentie” noemt hangt kennelijk nauw samen met haar religieuze beleving, gezien het verband dat zij in haar functie als narrator in de tekst legt met “je Godsgevoel”. God neemt hierin de vorm aan van “intimior intimo meo”, wat ook blijkt uit de prominentie van de waardenverschuiving van “verborgen” naar “toegankelijk” en van “conventioneel” naar “eigen”, en met name uit de in de tekst genoemde locatie in “die diepte”. Daarnaast is 1–2 ook op zoek naar integratie van haar religieuze beleving in het geheel van haar leven, wat onder andere tot uitdrukking komt in de nagestreefde waarden “heel” en “eigen”. Deze integratie wordt ook uiteindelijk bereikt, zowel in de thuissituatie als in de ervaringen van 1–2 met het participant–zijn in de priorij.

Er vindt in de tekst een opvallende verschuiving plaats van natuurlijke religiositeit in de passages over de kindertijd van 1–2 naar door meditatie en andere actoren bemiddelde religiositeit in het heden. De natuurlijke religiositeit gaat gepaard met verborgenheid (niet voor anderen waarneembaar) en kwetsbaarheid, terwijl de bemiddelde religiositeit gepaard gaat met toegankelijkheid en weerbaarheid. Tegenover beide (maar met name tegenover de natuurlijke religiositeit) staat als antiprogramma “conventionele religiositeit”. 1–2 benadrukt de eigenheid van haar religiositeit, die tegelijk de gelijkwaardigheid inhoudt van verschillende wegen van spiritualiteit.

4.2.3.2 Motivatie

De aanvankelijke motivatie van 1–2 om te gaan mediteren (in A) was kennelijk om een manier te vinden om haar religiositeit te integreren in het geheel van haar leven. Dit heeft de vorm aangenomen van het (terug)zoeken van de essentie, die zij als kind op natuurlijke wijze ervaren heeft. En daarmee ook van het zoeken naar een weg die bij haar als individu — mede bepaald door haar christelijke, westerse achtergrond — past.

4.2.3.3 Waarden en onwaarden

1–2 heeft een christelijke achtergrond en deze is haar kennelijk nog steeds dierbaar. In ieder geval beschouwt zij de joods-christelijke traditie als de traditie waarin haar wortels liggen. Ze is wel duidelijk op zoek (geweest) naar haar eigen specifieke invulling hiervan — “eigenheid” is een belangrijke dragende waarde in het geheel van de tekst, die aanvankelijk ondergesneeuwd lijkt te worden maar teruggevonden wordt — exemplarisch uitgedrukt in haar beoefening van het contemplatief gebed en de deelname aan leerhuizen. Daarnaast is er ook sprake van een streven van integratie van meditatie en gebed, of wellicht meer in het algemeen van spiritualiteit, met het geheel van haar leven. Deze waarde van integratie, of heelheid, uit zich in het bijzonder in het participant-zijn in de priorij.

Een belangrijke transformatie in de tekst is die van het kwetsbare kind, dat zich kenmerkt door een directe religieuze (en ethische) intuïtie, naar de weerbare volwassen vrouw die haar eigen religiositeit hervindt door bemiddeling van meditatie en andere activiteiten. In de dieptestructuur van de tekst komt dit tot uitdrukking in de transformatie van de waarden “natuur” (direct) en “kwetsbaar” naar de waarden “cultuur” (bemiddeld) en “weerbaar”. Tegelijk is hierbij sprake van een terugkeer naar de — in het begin van de tekst al circulerende — waarden “eigen” en “heel”. We zouden kunnen spreken van het vinden van een “tweede naïviteit” bij 1–2.⁴

Er heeft — ondanks de terugkeer naar waarden die al circuleren in het begin van de tekst — duidelijk een verschuiving plaatsgevonden in de religieuze beleving van 1–2. In het tekstgedeelte dat gaat over haar kinderjaren is sprake van een natuurlijke godservaring die mede gericht is op andere actoren (de buurkinderen en het vriendinnetje) en geïnvesteerd met noties van goed en kwaad, en waarbij een kennelijk transcendente God uiteindelijk als destinator optreedt. Hier tegenover komt God in het tekstgedeelte dat over het heden gaat veel meer terug als immanente actor en is de spanning tussen 1–2 en andere actoren weggefallen. Met andere woorden: er vindt een verschuiving plaats van transcendentie naar immanentie, waarbij de notie van God als tegenover veel minder wordt; althans in ethische zin. Er zijn echter

4 Vgl. Peeters 2003.

nog steeds aanwijzingen voor een zekere transcendentie — zoals formuleringen die duiden op iets dat 1–2 overkomt, de “u”-uitspraken in segment 38, en de thymisch geladen uitspraak “’t laat mij niet los” in segment 54 — maar hierbij lijkt meer sprake van een “naamloze” transcendentie.

In het spreken van 1–2 over andere “wegen” dan de joods-christelijke traditie komt begrip naar voren over het feit dat anderen, net als zichzelf, op zoek zijn naar eigenheid. Dit aanvaarden van andere richtingen als “allemaal wegen” is voor 1–2 kennelijk probleemloos.

4.3 Interview Karel Marijnissen

Karel Marijnissen is een wat oudere man in een dorp in het westen van het land. In het verleden is hij een tijd lang lid geweest van een broedercongregatie (de Y-congregatie). Hij is zeer actief in zijn plaatselijke parochie en andere parochies in de streek. Op latere leeftijd is hij deel gaan nemen aan activiteiten van het F-klooster in N dat een uitgebreid bezinningsprogramma heeft.

4.3.1 De tekst

Een aantal dingen weet je al, neem ik aan, vanuit die brief die je via het F-klooster hebt gekregen... 1

Ja, in de eerste plaats, hoe kom je op een plaats als F...

Ja, maar wat voor mij ook een heel belangrijke vraag is, is: wat vind je daar? Mensen komen vaak op dat soort plaatsen terecht omdat ze wat zoeken en wat vinden ze daar dan. Maar goed, oké, we komen er vanzelf op.

Ja. Ehm... Ik ben gestopt toen ik 60 was, met mijn werk, dus ik ben toen met	2	
overbruggingspensioenen gegaan... en dan had ik in gedachten om theologie te gaan	3	
studeren in X. Dat was doel één. Ik stopte met werken in november, eind november, en	4	
vóórdat de theologische cursus zou beginnen was 't september, en broertje ongeduld..	5	I
die eh, kwam toevallig terecht bij, of toevallig, de huisarts, en dat is een goede kennis	6	
van ons en goed, dat was in januari en we hadden 't over, nou, wat ga je doen, eh, ga je		
stilzitten, ga je, wat, werk gaan doen, wil je toch verder gaan in de parochie met waar		
je mee bezig bent.. En toen heb ik gezegd, nou goed, eigenlijk zou ik wel theologie	7	
willen gaan studeren... maar toen dacht ik bij mezelf: ik ben zestig.. vier jaar theologie	8	
studeren, is 64.. twee jaar praktijk, 66.. haalt niks uit. Maar wat dan, wat doe je dan,	9	
wat ga je dan zoeken. Toen zegt hij tegen mij, en dat komt namelijk omdat hij bij de	10	
congregatie A zit, had hij een folder van N, waarbij dat jaar in eh, april denk ik, die		
tweejarige theologische cursus zou beginnen. En toen stonden er, en vrouwenstudies	11	

stond daarbij. Toen dacht ik: niet voor mij bestemd. Maar ik heb wel gebeld en gezegd	12	
van: ik zou dat wel willen volgen, maar wat houdt die vrouwenstudies in, is dan alles		
gebaseerd op, op, eh, de emancipatie van de vrouw, ik zeg, ik vind het uitstekend		I
hoor, als jullie dat doen, vind ik prima, maar dan hoor ik er niet thuis op dat moment.		
Misschien dat ik 'n eigen inbreng daar zou kunnen hebben, maar ik hoor niet daarbij,	13	
dat was helemaal niet 't geval, je bent gewoon van harte welkom, en eh, vrouwenstudies		
is alleen een onderdeel, een lesblok of 'n eh.. Dus heb ik me toch in laten schrijven	14	
en heb ik me toch ook, ook gewoon omdat 't twee jaar was, ook omdat 't minder		
verplichtingen gaf als de theologische opleiding.. Ook omdat eh, ook 't plan dat ik nog	15	
had om diaken-opleiding te gaan volgen maar dat werd afgerond op 'n leeftijd van 55	16	—
jaar geloof ik, dus dat moest ik ook aan de kant schuiven en dat ging ook niet door, en...	17	
nou, daar eh, daar kreeg ik dan toch de gelegenheid, en wat vind je dan. Als je daar	18	
binnenkomt denk je bij jezelf: mijn god, waar ben ik terecht gekomen? De kaalheid, de	19	
leegte... de éénkleurigheid van deuren, banken, stoelen, alles 't zelfde.. en je denkt dan	20	
bij jezelf van: sfeerloos, als je binnenkomt. Dat was mijn eerste ervaring, sfeerloos, wat	21	II
móet ik hier in godsnaam? Dat dacht ik echt... En dan komt, ja, wat komt er dan? Wij	22	
gingen eigenlijk 's avonds heel vroeg weg, naar de vespers en de completen om zeven	23	
uur 's avonds, 'n heel stuk rust, 'n stuk voor jezelf, wég uit die drukke wereld vandaan,	24	
van 't werk dat ik had, dat, dat 'n hele drukke baan was... Terug naar die rust.. Hele		
diepe rust zelfs. Zo van: eindelijk jezelf weer kunnen zijn, lós van al dat zakelijke, lós		—
van... Eigenlijk terug naar jezelf, en dan vaak: terug naar mezelf, een heel stuk terug...	25	
Ik ben religieus geweest, tot 1968, bij de Y-congregatie, ben uitgetreden, voor die	26	
tijd nog 'n verpleegkundige studie gedaan, daarna ben ik in B gaan werken en daar		
verpleegkundige geweest, en.. poos in 'n verpleeghuis gewerkt, ik ben 20 jaar directeur		
van 'n verzorgingshuis geweest, dus gewoon 'n heel druk leven gehad... Dag en nacht	27	
bereikbaar, nou, noem maar op, de ouderwetse vorm nog... En dan kom je stil te	28	
vallen, 't niet meer werken, komt de stilte terug van alles\ is weg, ofschoon 't je nog 'n		
hele poos achtervolgt... En dan komt N waar je, eigenlijk toch, wat terugkeert naar,	29	
ja... 'n stukje rust, 'n stukje bezinning.. stuk spiritualiteit, stukje verrijking... ja.. Ja, 'n		III
stuk aantrekkingskracht van dat klooster, dat helemaal niet meer saai was, maar wat	30	
gewoon past in 't, in dat geheel van dat leven ook van die eh, religieuzen die daar zitten,		
gastvrijheid, de warmte, pleisterplaats.. Plaats om te ketteren, om tekeer te gaan, wat	31	
ook zou moeten.. de frustraties kwijt te raken, probéren kwijt te raken, weer oplopen,		
vooral in dit ehm.. dioceses en dit dekenaat... Waar altijd een luisterend oor was en, eh..	32	
Niet alleen een luisterend oor maar ook wijze woorden van de.. religieuzen waar je mee		
op pad kunt. Ik denk dat dat gewoon de eerste stap geweest is dat je dan eigenlijk bijna	33	
meteen de eerste avond al ervaren dat dat daar aanwézig was.. Heel vreemd.. Je meteen		
daar thuisvoelen na 't eerste stap in de gang.. Thuisvoelen, daar zijn.. Heerlijk.		—
<i>Dus die eerste indruk van sfeerloosheid die eh, heb je vrij snel moeten herzien, begriip ik?</i>	34	
Die was weg. Die was meteen wég! Daar klopte helemaal niets van. Eh.. d'r hangt een		
heel goede sfeer, en eh.. ja.. Met toch wel, je vindt 'n aantal religieuzen daar waar ik eh,	35	

goed mee kon praten, op 'n gegeven moment was er ook een eh, Augustinus-leeskring	36	
waar ik later ook nog bij aangesloten ben geraakt, dus.. Die Augustinus-leeskring ging	37	
weg op 'n gegeven moment, heel jammer, dat was ook weer 'n stuk bezinning, maar		
dat was ook, eh, oecumenisch, dat je met elkáár, eh, 't maakt niet uit van wát voor		
kerkgenootschap was, dat je bij elkaar komt en toch die Augustinus uit de grond kon		
tillen en eh, ergens toe komt. Dat was gewoon, eh.. heel positief was dat. Ja, 't was eh,		
ja... De ervaring van 't klooster had ik natuurlijk, dat was voor mij bekend. Heel goed	38	
bekend. Ook met 'n hoop frustratie die ik heb opgelopen nadat je uittreedt, voordat		
je weer je eigen baan, je eigen richting weer hebt teruggevonden... Kerk is eerst		
aan de kant gezet en eh.. En je blijkt toch uiteindelijk dat je onder die kerk, tussen	39	IV
aanhalingstekens, niet buiten kan, dat je daar tóch weer op terug blijft vallen... zelfs in	40	
zoverre terug gaat vallen dat je toch weer naar die congregatie, naar Y, ook weer naar		
toegaat. Dus eh.. Ja, en dan 't drukke bestaan dat je dan gaat krijgen, waar je toch wel	41	
veel kerkwerk hebt gedaan, maar niet de rust kon vinden om rustig 's na te denken over	42	
al de dingen waar je eigenlijk mee bezig bent geweest, en eh.. ja, ik heb daar gewoon 'n	43	
stukje rijkdom gevonden.. 'n Stuk, ja, spiritualiteit waar je mee kunt leven... Vooral	44	
omdat ik vorig jaar ernstig ziek ben geweest en ik eh, des te beter ervaren en gevoeld dat		
ik zelfs dááruit steun heb kunnen trekken om eh, d'r bovenop te komen. Ik dacht dat ik		
er niet meer zou zijn, maar ik zit hier nog steeds. Ja. Dat was eh, N en 'n start dat eh.. ja,	45	
me nog steeds boeit. Heel sterk boeit zelfs.. Ik zou het klooster niet meer in willen hoor,	46	
voor geen goud... Beslist niet. Maar ehm, terugkeer naar de pleisterplaats, dat is wel	47	
heel belangrijk. 't Gevoel hebben dat je daar thuisbent.. da's belangrijk. Je thuisvoelen.		
Wanneer je op veel plaatsen hier, in de parochie dus eigenlijk niet meer thuisvoelt.. kom	48	
je daar op 'n plek waar je je wél thuis kan voelen. Omdat je jezelf kunt zijn. Wat héél		
belangrijk was op dat moment.	49	—
<i>Daarmee zeg je eigenlijk van: hier in de parochie kan dat niet, jezelf zijn.</i>	50	
Ik wil dat niet zo heel speciaal, specifiek richten op de parochie, maar toch op 't	51	
dekenaat. Ik heb 't er bijzonder moeilijk mee. Maar dat dekenaat is verbonden aan 't	52	
bisdom, dus 't is eh.. met al z'n regels en al z'n wetten, en... al z'n terugdraaien naar		
de tijd van de jaren 50, ja...voel ik me daar eh.. steeds meer in 't nauw gedreven..		
gecontroleerd en eh.. Ik ben zelf voorganger op dit moment in vijf parochies, of zes	53	
parochies, waar ik voorga... En eh.. Je merkt dat je daar controle hebt, maar dat je ook	54	
vanuit 't dekenaat, dat de deken plotseling achterin de kerk zit om te luisteren wat jij	55	
doet, weet je vanzelf dat.. m'n vrouw ontmoeten en daar... plotsklaps.. Nee, dat was eh..		v
We zijn eh...nou, toch heel eh... we worden gecontroleerd en bekeken van alle kanten..		
Zo van.. waar ben je mee bezig, hè? En op je vingers getikt. En 't is, ook nog zo dat er	56	
ook klokkenluiders zijn, in alle parochies te vinden zijn.. en zaken doorbrieven aan de	57	
deken of aan de bisschop. Maar we hebben één standpunt ingenomen, zo van: we gaan	58	
verder. Wij moeten onze parochie proberen te overleven, of als parochies proberen te		
overleven, en wat die deken wil, da's allemaal wel heel aardig en heel leuk, maar ehm..	59	
We gehoorzamen niet zo erg. Burgerlijke ongehoorzaamheid, of kerkelijke	60	

ongehoorzaamheid.. Ja. Moeilijk, is het af en toe. En heel moeilijk om mensen te motiveren, om mensen verder te laten gaan... Je merkt steeds meer dat mensen toch de kerk verlaten, en eh.. Ja, 't zijn grijze-koppies-kerken eigenlijk, jongeren zie je bijna niet meer. Gezinsvieringen is nog, nou.. Tot aan de gezinsvieringen als die kinderen naar 't voortgezet onderwijs gaan is 't nog iets, maar daarna...	61	v
	62	—
<i>En nu is N feitelijk voor jou, 'n soort... ja, vrijplaats, zou ik bijna zeggen...</i>	63	
'n Vrijplaats. Waar je.. ook met je problemen, die je onderweg ontmoet, dat je die kunt eh.. ja, bespreekbaar kunt maken. En 't is dus ook heel goed, dat zij.. dat zij niet tot 't dekenaat of tot 't bisdom behoren.. Maar een vrij oordeel ook hebben over van wat jij zegt, maar ook ehm, ja, wat nuchterder er tegenaan kijken als dat je zelf doet, omdat je zelf er emotioneel mee verbonden bent.. Probeer je toch, van hun kant dat je informatie krijgt en... Of ze zijn 't helemaal met je eens, dat ze 100% achter je staan, maar ze kunnen je ook terugroepen en zeggen van: nou, zou je 't niet ánders kunnen bekijken, nou.. Ik denk dat dat 'n hele goeie mentaliteit is om eh, om dingen op te bouwen. Voor mij is N een pleisterplaats om eh.. toch weer terug te keren. Ik zit al met spanning te wachten op 't nieuwe programma wat uit moet komen, dat begrijp je wel. Ja, dus eigenlijk is N gestart door die tweejarige cursus die er was.. eh.. niet omdat eh.. ja, ook omdat , ja, die vier jaren theologische cursus best aardig gevonden om dat te gaan doen, maar aan de andere kant dan ook de meerwaarde gaan inzien dan van wat heb je dan daarna d'r nog aan? Je kunt 't dan wel als hobby gaan doen... Maar als je dan, als je er nog iets mee wil doen, dan is die vier jaar plus twee jaar stage gaan lopen dan, trouwens, dan kan je als pastoraal werker gaan werken, maar wat is een pastoraal werker tegenwoordig nog? Alle faciliteiten worden ontnomen, dus... Dopen, 't sluiten van huwelijken, alles wordt aan de kant geschoven, dus wat blijft er eigenlijk voor ze over? Catechese.. Ik wil niet zeggen: da's alles, 't is voldoende, maar.. als pastoraal werker heb je 'n andere doelstelling als catecheet. Dat ligt totaal anders. En eh.. Vandaar dat je ook altijd, de vacatures, d'r zijn d'r ook die niet ingevuld worden, ze worden niet meer ingevuld, de vacatures. Ze plaatsen advertentie na advertentie en d'r komt geen kop nog op. Want alles wat ze nog mochten, ja, dat is voorbij. En zelfs wij worden ingeperkt, je moet je cv inleveren bij de bisschop om voor te gaan in uitvaarten.. En dan komt er als eindresultaat dat je voor mag gaan in 'n uitvaart, dat je de gebedsdienst kan doen, en die gebedsdienst blijft, 't, d'r mag geen communie meer uitgereikt worden, wat dat is alleen voor de priester.. 't Is gewoon gebedsdiensten en... punt. Nou. Prótest.	64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80	 vi — vii
<i>Dus d'r mogen zelfs geen woord-communievieringen gehouden worden? Als ik 't goed begrijp? ...</i>	81	
Eigenlijk niet. Als de bisschop z'n zin krijgt niet. Maar wij hebben besloten, nou, onze pastoraal werker die wij hier hebben, die is bij de bisschop geweest, en nou, die heeft 'm laten praten.. En we gaan gewoon door, tot we weer op onze vingers worden getikt, hoor.. Ja. En dan hebben we gewoon 'n heel groot, heel veel problemen mee om dat	82 83 84 85	

eh, als zij terug willen naar de jaren 50, dan zeggen wij met z'n allen van: toen wij jong waren, waren mensen die vóór de, naar de kerk kwamen, te communie gingen en weer verdwenen. En daar als de eucharistieviering gevierd werd, we hebben 'n hele viering met al wat daarbij hoort.. Ik vind, je gaat samen delen mét elkaar, en dan, 't is, ja.. Een overblijfsel van een voorgaande eucharistieviering, je deelt tóch weer met elkaar, dus je hebt tóch weer gemeenschap met elkaar.. En dat wordt gewoon nu aan de kant gegooid. Gewoon als eh, nou ja, als eh, niet bestaand of niet bestaand hebbende. En dan moet de priester, moet.. Maar dat is 't enigste machtsmiddel, denk ik, 'n eucharistieviering.	86	
	87	
	88	VII
	89	
	90	
(pauze)	91	

4.3.2 De analyse

4.3.2.1 Discursieve syntaxis

Temporalisatie, spatialisatie en actorialisatie

Sequentie I heeft vooral het karakter van een voorgeschiedenis, die de respondent (1-2 in de analyse) via de actor “huisarts” naar het F-klooster leidt. Met name door de temporalisatie wordt enerzijds het kader neergezet en anderzijds het begin- (inchoatieve) karakter van de sequentie opgeroepen. In sequentie II verschuift de focus van temporalisatie naar spatialisatie. Er is sprake van een duidelijke plaats van handeling, het F-klooster in N. Hier vindt een spatiaal uitgedrukte beweging plaats: weg uit de drukke wereld, los van al dat zakelijke. Aan de andere kant leidt deze beweging ook terug naar rust en terug naar “jezelf”. In sequentie III wordt het spatiële “terug naar de rust” verder uitgewerkt via een (temporele) verwijzing naar het verleden van 1-2. Het F-klooster wordt benoemd als pleisterplaats (spatiel), maar fungeert ook als actor. Een andere belangrijke actor is “de religieuzen” die in het F-klooster wonen. Spatiel wordt er een spanning opgeroepen tussen de pleisterplaats het F-klooster, de plaats om frustraties kwijt te raken, en “dit diocesis en dit dekenaat”, waar 1-2 juist frustraties oploopt. In sequentie IV wordt de temporalisatie en vooral de spatialisatie ingezet om de worsteling van 1-2 met kerk en klooster af te zetten tegen zijn thuisvoelen in het F-klooster. Het F-klooster is de plaats van rust tegenover het (vroegere) drukke bestaan maar ook de plaats van thuisvoelen tegenover de parochie waar dit niet (meer) het geval is.

De spatialisatie blijft belangrijk voor de betekenisvormgeving in sequentie V. Het roept een beeld op van spanningen: tussen 1-2 (met anderen) en bisdom/dekenaat, en tussen 1-2 (met anderen) en kerk-verlatende medeparochianen.

De voornaamste spatiële aanduidingen zijn de parochie, het dekenaat en het bisdom. Daarbij wordt de parochie (en het verband van vijf à zes parochies) tegenover dekenaat en bisdom gezet. Dekenaat/bisdom is er de oorzaak van dat 1-2 zich *in het*

nauw gedreven voelt (s.52). De deken zit *achterin* de kerk, wat een zekere steelsheid suggereert (s.55). 1–2 en anderen worden *van alle kanten* bekeken, wat een zekere dreiging suggereert. Daarnaast zijn er *in alle parochies* klokkenluiders (s.57). Niet-temin gaan 1–2 en anderen *verder* (s.58). Ze proberen ook anderen verder te laten gaan, maar deze *verlaten* de kerk (61). Kinderen doen hetzelfde als ze *naar* het voortgezet onderwijs gaan (s.62).

(Sequentie V, spatialisatie)

Dit beeld van spanningen wordt versterkt door de temporalisatie. Tevens worden bisdom en dekenaat en de hiermee verbonden actoren neergezet als dreigend en mogelijk ook stiekem.

Aan de ene kant is er sprake van een *we* van 1–2 en (kennelijk) medestanders. Hier tegenover de actoren die verbonden zijn met bisdom en dekenaat. 1–2 (*ik*) heeft het hier moeilijk mee (s.51). Hij (nog steeds als *ik*) voelt zich in het nauw gedreven, wat een andere actor suggereert die hem in het nauw drijft. In segment 54–56 verwijst de tekst naar 1–2 als *je*, waarbij niet duidelijk is of dit een gegeneraliseerde *ik* is of een gegeneraliseerd *we* (of beide). In segment 55 wordt de tegenstander geconcretiseerd in *de deken*. Deze ontmoet de actor *m'n vrouw*, waarbij een suggestie wordt gewekt dat de deken hiermee zichzelf verraadt. Daarnaast zijn er met het dekenaat/bisdom samenwerkende *klokkenluiders* (s.57). 1–2 en medestanders (*we*) sluiten de rijen maar het is moeilijk (s.58). Het is ook moeilijk omdat de actor *mensen*, later nog gespecificeerd als *jongeren* en *die kinderen*, niet meewerkt maar zelfs weggaat (s.61).

(Sequentie V, actorialisatie)

In sequentie VI keert de focus terug naar het F-klooster, dat vrijplaats en pleisterplaats wordt in contrast met de dreiging die in sequentie V uitgaat van bisdom en dekenaat. In contrast met de dreigende en stiekeme bisdom/dekenaat-actoren in de vorige sequentie wordt de actor “zij” (de religieuzen in het F-klooster) neergezet als eerlijk en opbouwend. De spanningen buiten het F-klooster worden opnieuw opgenomen in sequentie VII. Hier wordt vooral de temporalisatie en actorialisatie gebruikt om een beeld op te roepen van tegenstelling: aan de ene kant de actieve parochianen (1–2, de pastoraal werker en anderen) die doorgaan en aan de andere kant de bisschop en “ze” die dit tegenwerken en volgens 1–2 “terug willen naar de jaren ’50”. Er is duidelijk sprake van twee partijen, een “zij” en een “wij”. De “zij” streeft naar afbraak, inperking en terug naar het verleden (toen er volgens 1–2 geen sprake was van gemeenschap), de “wij” naar ruimte en gemeenschap.

Sporen van enunciatie

Het voornaamste point de vue in de tekst is dat van 1–2. Hierin bestaan sterke tegenstellingen: de rust in het klooster tegenover het drukke leven daarbuiten, dreiging vanuit dekenaat/bisdom tegenover de veiligheid in (en vanuit) het F-klooster, inperking door “zij” tegenover verlangen naar ruimte door “wij”. Het gezichtspunt van 1–2 is dat van iemand die veel gezien en meegemaakt heeft in zijn leven en daarbij de nodige frustraties en teleurstellingen heeft opgelopen en nog steeds oploopt. Hoewel hij rust vindt in een plaats als het F-klooster blijven niettemin de frustraties en teleurstellingen die hij daarbuiten oploopt zijn leven in belangrijke mate bepalen.

In het point de vue van 1–2 heeft N duidelijk de associatie van “vrijplaats”. “Het klooster” (nl. het vroegere kloosterleven van 1–2, spatieel uitgedrukt) is ambivalent: enerzijds een plaats die verbonden is met frustratie, anderzijds een plaats waar 1–2 klaarblijkelijk toch ook positieve associaties mee heeft, met name als het gaat om rust. De parochie is ook een ambivalente plaats: enerzijds de plaats waar gemeenschap gebeurt, anderzijds ook in belangrijke mate de plaats waar 1–2 in deze tijd frustraties oploopt. Opvallend in het geheel is dat de (strikt genomen) spatiële aanduidingen van het F-klooster, bisdom, dekenaat en parochie ook als actor worden geïnstalleerd, met kennelijk duidelijke thematische rollen.

In contrast hiermee komen er ook veel generaliserende constructies in de tekst voor, met name het veelvuldige gebruik van “je” als gegeneraliseerde “ik” en het gebruik van passieve werkwoordsvormen. Er worden geen eigennamen gebruikt, de bewoners van het F-klooster blijven “de religieuzen”, medestanders komen alleen geïmpliceerd voor in “wij”. De generaliserende tendens wordt ook verwoord in constructies als “n stukje ...”.

De tekst kent betrekkelijk weinig emotionele uitingen, wat versterkt wordt door generaliserende constructies. Op een klein aantal plaatsen worden emotioneel geladen woorden gebruikt (ketteren, tekeer gaan, prótest) wat echter weer wordt afgezwakt door de eerder genoemde generaliserende tendens. De dysforische emoties hebben alle betrekking op gevoelens van frustratie tegenover dekenaat en bisdom. Deze frustraties roepen wel een zekere koppigheid op. In veel mindere mate is er sprake van opluchting en gevoel van thuis-zijn. Er is één expliciete uiting van euforie, deze heeft betrekking op het gevoel van thuiskomen in het F-klooster.

4.3.2.2 Discursieve semantiek: figurativisatie en thematisatie

In de tekst vindt figurativisatie plaats middels vijf figuratieve trajecten. Dit zijn: Religieuze leven, Arbeid en beroep, Vorming, Kerkelijk leven en Geestelijk leven.

Op grond van deze figuratieve trajecten is een figuratieve isotopie denkbaar als: Iemand beschrijft zijn geestelijk leven in het klooster en in de parochie.

Binnen de figuratieve trajecten zijn de volgende thematische trajecten te onderscheiden:

Rust vs. onrust

Dit is een spanning die te vinden is in de figuratieve trajecten “Religieus leven”, “Arbeid en beroep” en “Geestelijk leven”. De rust van het religieuze leven (speciaal in het F-klooster) wordt afgezet tegen de drukte in het werkzame leven buiten het klooster. In het geestelijk leven is zowel plaats voor bezinning en spiritualiteit als voor ketteren en tekeer gaan.

Ruimte vs. inperking

Deze spanning is met name te vinden in de trajecten “Religieus leven”, “Vorming” en “Kerkelijk leven”. Ze komt ook sterk tot uitdrukking in de discursieve syntaxis.

Acceptatie vs. verwerping // Autonomie vs. heteronomie

Deze twee spanningen zijn in alle figuratieve trajecten te vinden. Ze lijken ook samen te gaan met het vorige, waarbij acceptatie en autonomie samengaan met ruimte, en verwerping en heteronomie samengaan met inperking.

Thematische isotopie

Uit het voorgaande zou als thematische isotopie te formuleren zijn: heteronomie en inperking van de kant van het kerkelijk gezag, autonomie en ruimte bij bondgenoten in de pleisterplaats en de parochie.

4.3.2.3 Narratieve syntaxis

Wat 1–2 als narrator vooral lijkt te willen communiceren naar de interviewer (1–1 in de analyse) heeft betrekking op zijn ambivalente houding ten opzichte van de kerk, en de gronden hiervan. Deze houding wordt getekend door spanningen en tegenstellingen, die in het leven worden geroepen door de eigen aspiraties van 1–2 en de reactie van andere actoren hierop. Het uiteenzetten hiervan door narrator 1–2 aan de interviewer als narrataire vormt het primaire NP of hoofd-NP van de tekst. Dit wordt uitgewerkt in een aantal secundaire NP's (deel-NP's).

Het eerste secundaire NP is te vinden in s.1–17. Hierin wordt het oorspronkelijke streven van 1–2 neergezet: het verwerven van het cognitieve object “pastorale bevoegdheid” (geïmpliceerd door de verwijzing naar zijn activiteit in de parochie, s.6) door kennis (de theologische cursus, s.7). In dit streven wordt hij bijgestaan door de huisarts-actor, die hem destineert om te komen tot de performantie “theologie-cursus in het F-klooster”. In dit stadium wordt het handelen van de actor 1–2 (“ik” of

“je”) bepaald door de modaliteiten willen-handelen en kunnen-handelen. De laatste competentie wordt door de huisarts verstrekt en ook door de met het F-klooster verbonden (geïmpliceerde) actoren, die een door 1-2 vermeend obstakel uit de weg ruimen (s.13).

In s.18 verplaatst de handeling zich naar het F-klooster. Hier wordt het tweede secundaire NP geïnstalleerd, dat van start gaat met een eerste, dysforische, sanctie over het F-klooster: sfeerloos (s.20). Deze sanctie wordt echter al vrij snel naar de achtergrond verdrongen door een onverwachts optredende transformatie: de verwerving door 1-2 van het thymische object “rust” (s.24). De verwerving van dit object wordt door de tekst (i.c. door 1-2 als narrator) in verband gebracht met het getijdengebed; dit is het enige spoor dat in de tekst te vinden is van een eventuele destinator van deze transformatie. Het object wordt door de tekst ook in verband gebracht met de vroegere ervaringen van 1-2 in het religieus leven, en gecontrasteerd met de onrust in het arbeidzame leven daarna. In dit arbeidzame leven wordt echter ook de verwerving geïmpliceerd van een object dat te omschrijven is als “eigen leven”. Het verworven object “rust” en het hiermee verbonden object “thuisvoelen” (eveneens een thymisch object) worden vervolgens door de tekst gecontrasteerd (s.31) met het kennelijk verworven thymische object “frustraties” dat wordt verbonden met de locatie “dit diocees en dit dekenaat”. Daarmee is de toon gezet van 1-2’s ambivalente houding ten opzichte van de kerk. Aan de ene kant fungeert het F-klooster als kerkelijk thuis, aan de andere kant fungeert het diocees/dekenaat als kerkelijk “anti-thuis”. Het F-klooster is verbonden met de thymische objecten “rust” en “thuis”, terwijl het diocees/dekenaat verbonden is met het thymische object “frustraties”.

Dit deel van de tekst wordt in s.34 gevolgd door een derde secundair NP, dat gestart wordt met opnieuw een uiteenzetting (in gang gezet door een interventie van de interviewer) over het thuis dat het F-klooster geworden is, onder meer via een hulp-NP over de Augustinus-leeskring, waarin (tijdelijk) conjunctie plaatsvindt met een object “geestverwanten” (s.36-37). Dit wordt in contrast gezet met de onrust van het arbeidzame leven na 1-2’s uittreden uit zijn congregatie (s.38). De tekst legt nadruk op de rol die het F-klooster gespeeld heeft bij 1-2’s weer thuisraken in (dit aspect van) de kerk, wat overigens in s.48 opnieuw gezet wordt tegenover het “anti-thuis” in de parochiesituatie.

Hierna verplaatst de focus van de tekst — als reactie op een interventie van de interviewer in s.50 — zich naar de locatie “parochie” en het “anti-thuis” van diocees en dekenaat. In een vierde secundair NP wordt het actorencluster dat verbonden is met de kerkelijke overheid als tegenstander of mogelijk zelfs anti-destinator neergezet tegenover het actorencluster dat gevormd wordt door de parochiewerkers — i.e. 1-2 en zijn geïmpliceerde medestanders (“wij”) — als subject. Het streven van de tegenstander/anti-destinator wordt door de tekst het sterkste belicht en neergezet

in termen van inperking, machtsstreven en “terugdraaien naar de jaren ’50”. Hiertegenover staat het streven van het subject (actorencluster “wij”) dat door de tekst veel minder concreet wordt neergezet als “doorgaan” en “overleven”. Het subject lijkt dit streven vooral te implementeren door het vermijden van conflict met de tegenstander (“niet zo erg gehoorzamen”). De tegenstander wordt door de tekst ook neergezet als enigszins stiekem opererend, wat vooral uitdrukking vindt in de zinsneden over de deken die “plotsklaps” achterin de kerk zit en de verwijzing naar een kennelijk onverwachte ontmoeting tussen de deken en de vrouw van 1–2 (s.55).

Deze sequentie wordt ingeleid door een interventie van 1–1 in de vorm van een recapitulatie, die echter door 1–2 gecorrigeerd wordt. 1–2 werkt deze correctie vervolgens verder uit in een deel-NP waarin hijzelf niet zozeer apart als subject optreedt maar waarin drie clusters van actoren worden opgevoerd:

Cluster 1: Dekenaat/deken/klokkensluiders/bisschop, samengevat: “kerkelijke overheid”

Cluster 2: Ik/wij/de parochie, samengevat: “parochiewerkers”

Cluster 3: mensen/jongeren/kinderen, samengevat: “kerkgangers”

Cluster 2 streeft als subject naar de performantie “overleven/verder gaan”, waarbij sprake is van een willen–handelen. Cluster 2 wordt echter geconfronteerd met cluster 1, die cluster 2 juist probeert te manipuleren tot stilstand (“in ’t nauw gedreven”) en zelfs teruggaan (“terugdraaien naar de jaren ’50”) en zich aldus ontpopt als anti–destinator, waarbij de destinator van het NP overigens buiten beeld blijft. Het karakter van cluster 1 als “macht op de achtergrond” komt overigens niet alleen tot uitdrukking op het enunciatieve vlak maar ook op het enunciatieve: in het spreken hierover gebruikt 1–2 opvallend veel gebroken zinnen, alsof ‘niet alles gezegd kan worden’.

(Sequentie V, narratieve syntaxis)

De focus van de tekst verplaatst zich als gevolg van een interviewer–interventie in s.63 weer naar het F–klooster. In een vijfde secundair NP wordt — in scherp contrast met het machtsstreven en de steelsheid van de diocees/dekenaat–tegenstander — een beeld neergezet van de met het F–klooster verbonden actoren (“zij”) als helper–actant. De N–helper is onafhankelijk van de tegenstander, open en ondersteunend. Opvallend is dat die steun kennelijk ook moeiteloos samengaat met kritiek van de kant van de helper (s.67), waarbij de cognitieve competentie tot “vrij oordeel” van de helper kennelijk neutraliserend werkt ten opzichte van het thymische object “emotionele verbondenheid”, dat geconjugeerd is met 1–2 als subject. Het streven dat in de parochie–setting nog bleef steken op “doorgaan” en “overleven” wordt hier geherformuleerd tot “opbouwen” (s.67). Dit wordt gevolgd door een relativering (cognitieve

dysforische sanctie) van het oorspronkelijke streven van 1-2 naar bevoegdheid (s.70-71). Met deze relativering verplaatst de focus van de tekst zich in een zesde secundair NP opnieuw naar de parochie waar opnieuw het streven naar macht en “terugdraaien” van de tegenstander wordt belicht, en gezet tegenover het streven van 1-2 en zijn medestanders naar gemeenschap en ruimte (en mogelijk toch ook naar bevoegdheden).

De belangrijkste transformatie in de tekst is de verwerving door 1-2 van de thymische objecten “rust” en het hieruit voortkomende “thuis” — beide verbonden met het F-klooster. De destinator van deze transformatie blijft ongenoemd, maar de transformatie wordt in het tweede secundaire NP wel in verband gebracht met het getijdegebied (vespers en complete). Verderop in de tekst is er sprake van kennelijke disjunctie met het thymische object “frustraties” door middel van de performantie “ketteren, tekeer gaan”, waarbij de disjunctie met het object gelocaliseerd wordt in het F-klooster en de conjunctie in “diocees en dekenaat”. Naast deze transformaties is er voornamelijk sprake van spanningen tussen enerzijds het streven van de “wij” (waar 1-2 bij ingesloten is) in de parochiesetting naar “doorgaan” en “overleven” — wat gerelateerd lijkt te zijn aan het eerdere streven naar bevoegdheid door 1-2 — en het streven naar macht door de tegenstanders die verbonden zijn met diocees en dekenaat. Bij 1-2 geeft deze spanning kennelijk aanleiding tot verwerving van het thymische object “emotionele verbondenheid” dat naderhand enigszins dysforisch gesanctioneerd lijkt te worden. Het streven van “wij” wordt in de setting van het F-klooster gerelativeerd door de competentie tot “vrij oordeel” van de helper. Er lijkt bij dit laatste niet alleen sprake van een competentie in de zin van weten-te-handelen, maar vooral ook van kunnen-handelen: de functie van het F-klooster als thuis maakt het voor 1-2 mogelijk om het oordeel van de helper-actant euforisch te sanctioneren en derhalve te accepteren.

4.3.2.4 Narratieve semantiek

De aanvankelijk nagestreefde performantie (in het eerste secundaire NP) is “theologie studeren”. In deze performantie lijkt de waarde /autonomie/ geïnvesteerd te zijn: theologie studeren leidt tot meer competentie (ook in de zin van “bevoegdheid”) om werk in de kerk te kunnen doen: vgl. segment 6, “*toch* verder gaan in de parochie”. Uiteindelijk wordt competentie verschaft voor de performantie “theologische cursus volgen”. In de schijnbare blokkade van deze performantie is de waarde /verwerping/ geïnvesteerd, maar uiteindelijk komt het toch tot de beoogde performantie: er vindt een omslag plaats naar /acceptatie/.

In het tweede secundaire NP, dat betrekking heeft op de eerste ervaringen van 1-2 in het F-klooster, vindt disjunctie plaats met het object “drukte” en conjunctie met het object “rust”. Hierin zijn respectievelijk de waarden /onrust/ en /rust/ geïnvesteerd.

De waarden /onrust/ en /rust/ keren verderop terug. In de performantie “ketteren, tekeer gaan” en het object “frustratie” is naast de waarde /onrust/ bovendien de waarde /verwerping/ geïnvesteerd. Hier tegenover staat de waarde /acceptatie/ die geïnvesteerd is in de objecten “luisterend oor” en “wijze woorden”.

In het object “geestverwanten” in het derde secundaire NP (in het hulp-NP over de leeskring) is de waarde /acceptatie/ geïnvesteerd. Daarnaast is er conjunctie met het object “eigen leven” en disjunctie met het (anti-)object “religieus leven”. Hierin zijn respectievelijk de waarden /autonomie/ en /heteronomie/ geïnvesteerd, maar ook de waarden /onrust/ en /rust/. In het object “eigen leven” is sprake van een samengaan van /autonomie/ en /onrust/, in het object “religieus leven” van een samengaan van /heteronomie/ en /rust/. In het sanctionerende deel-NP dat betrekking heeft op het F-klooster wordt het object “eigen leven” echter (onder invloed van N) geïnvesteerd met de waarden /autonomie/ en /rust/.

Er is dus sprake van een transformatie:

- religieus leven: /heteronomie/ en /rust/
- eigen leven: /autonomie/ en /onrust/
- eigen leven: /autonomie/ en /rust/.

Daarnaast is het F-klooster als ‘pleisterplaats’ door middel van de conjunctie met het object “thuis(voelen)” geïnvesteerd met de waarden /rust/ en vooral /acceptatie/. In het geïmpliceerde anti-NP is de parochie middels de disjunctie met hetzelfde object geïnvesteerd met de waarde niet-/acceptatie/ of zelfs /verwerping/.

Het vierde secundaire NP over de situatie in de parochie is sterk getekend door het waardenconflict tussen de actorenclusters “parochiewerkers” en “kerkelijke overheid”. Er is sprake van een streven naar /ruimte/, /acceptatie/ en /autonomie/ versus een streven naar /inperking/, /verwerping/ en /heteronomie/. De patstelling die resulteert uit de spanning tussen deze strevingen is geïnvesteerd met de waarde /gesloten/: geen van beide partijen is kennelijk bereid om de eigen positie te verlaten. De waarde /gesloten/ was in de discursieve semantiek nog niet opgenomen in de thematische isotopie; het is een waarde die geïnvesteerd is in de spanning tussen beide actorenclusters en als zodanig meer af te leiden uit de narrativiteit dan uit de figurativiteit. Bij de kerkverlating door het actorencluster “kerkgangers” lijkt voorts niet zozeer sprake van /verwerping/ als wel van niet-/acceptatie/.

Het hierop volgende vijfde secundaire NP dat gelocaliseerd is in N staat in het teken van de waarde /acceptatie/ van het subject door de helper-actant. Er vindt echter ook investering plaats van de waarde /autonomie/: door de combinatie van “achter je staan” in segment 66 en het “terugroepen” in segment 67 van het subject door de helper-actant wordt de suggestie gewekt van een volwassen relatie. Deze is kennelijk pas mogelijk door het samengaan van /autonomie/ (nagestreefd door het subject) en /acceptatie/ (gerealiseerd door de helper). Acceptatie van het autonomie-streven

van het subject leidt tot realisatie van de waarde /open/. In deze waarde lijkt ook het belangrijkste verschil samengevat tussen de parochie-setting enerzijds en de F-setting anderzijds.

In het zesde secundaire NP wordt het eerdere waardenconflict hernomen tussen actorenclusters “parochiewerkers” en “kerkelijke overheid”. In het eerste actorencluster zijn de waarden /ruimte/, /autonomie/ en /acceptatie/ geïnvesteerd, in het tweede actorencluster de waarden /inperking/, /heteronomie/ en /verwerping/. De parochiewerkers streven naar ruimte en autonomie om door te gaan met hun streven naar gemeenschap (acceptatie). De kerkelijke overheid streeft juist naar inperking van de parochiewerkers, wat voortkomt uit een streven naar macht over hen (heteronomie van de parochiewerkers). Zij verwerpt de huidige praktijken en wil kennelijk terug naar de situatie in het verleden. Anderzijds wordt dit streven van de overheid (tegenstander) verworpen door de parochiewerkers (subject).

De klassemen in het discours zijn dan te formuleren als:

/autonomie/	vs.	/heteronomie/
/acceptatie/	vs.	/verwerping/
/ruimte/	vs.	/inperking/

Deze drie klassemen hangen nauw samen en komen voort uit *actief streven* van (met name) de voornaamste actor 1–2. Van deze drie lijkt het klasseem /autonomie/ vs. /heteronomie/ het belangrijkste: de andere twee komen hieruit voort.

Daarnaast is er ook een klasseem

/rust/	vs.	/onrust/
--------	-----	----------

Dit is een klasseem dat veel meer samenhangt met situaties die de voornaamste actor *overkomen*: zowel het drukke bestaan na zijn tijd in het klooster als de rust die hem onverwachts toevalt in het F-klooster.

Tenslotte is er het klasseem

/open/	vs.	/gesloten/
--------	-----	------------

Dit klasseem hangt samen met enerzijds de spanning tussen de actanten in de parochie-setting en — in contrast hiermee — de kennelijke oplossing van deze spanning met behulp van de helper in de F-setting. De competentie van de helper komt kennelijk voort uit de eerdere realisatie van de waarde /rust/.

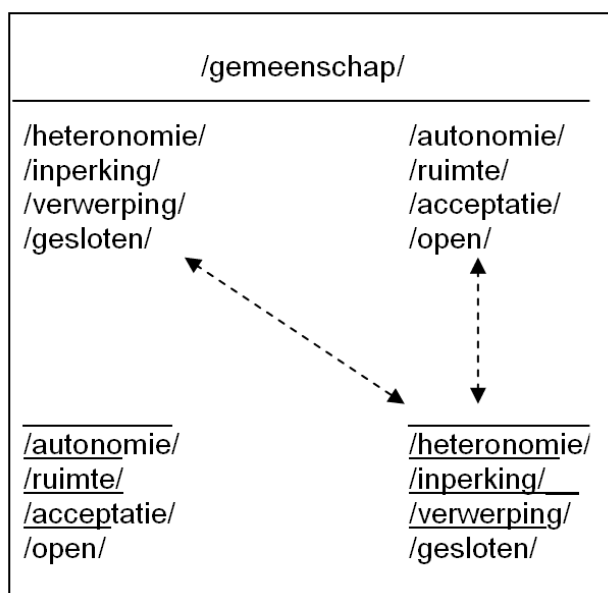
4.3.2.5 Fundamentele syntaxis en semantiek

Er is zowel bij 1–2 als bij zijn tegenstanders sprake van een terug-beweging: bij 1–2 naar (aspecten van) het religieuze leven en bij zijn tegenstanders naar de verhoudingen in de jaren '50. Deze vinden echter in verschillende settings plaats. De terugbeweging van 1–2 — gekoppeld aan de F-setting — vindt met name plaats in de transformatie van /onrust/ naar /rust/. Het streven naar terugbeweging van de

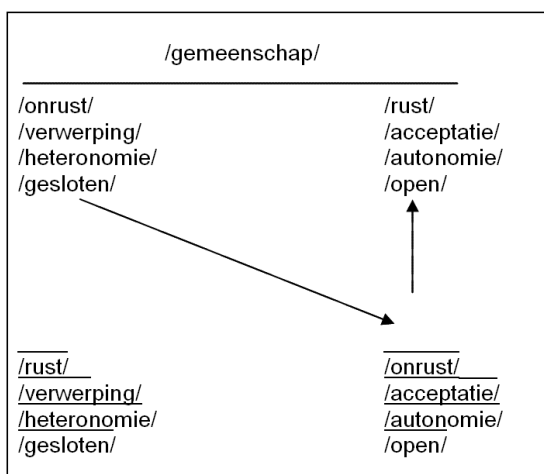
tegenstanders—gekoppeld aan de parochie-setting—wordt geïnvesteerd met de waarden /verwerping/, /heteronomie/ en /inperking/. Deze laatste terugbeweging staat tegenover het streven van het subject in de parochie-setting (de parochiewerkers, of 1–2 en medestanders) naar /acceptatie/, /autonomie/ en /ruimte/. Dit roept een spanning op in de tekst die bepaald wordt door de waarde /gesloten/.

Vanwege de verschillende bewegingen in beide settings valt feitelijk voor elk van de twee een apart semiotisch vierkant op te stellen, zij het beide met /gemeenschap/ als semantische as. In het vierkant van de parochiesetting komt geen transformatie tot stand; beweging van 1–2 in de nagestreefde richting wordt teniet gedaan door een tegengestelde beweging van de tegenstanders. In de F-setting is daarentegen sprake van een transformatie van /onrust/ naar /rust/, gekoppeld aan de realisatie van de waarden /acceptatie/ en /autonomie/. Dit leidt tot een transformatie van /gesloten/ naar /open/. Het F-klooster is de pleisterplaats waar mogelijk is wat daarbuiten blijft steken in de loopgraven van het conflict.

Parochie/dekenaat-setting



F(-klooster)-setting



4.3.3 Een theologische interpretatie

4.3.3.1 Spiritualiteit

De spiritualiteit van 1-2 is sterk gericht op de parochie en in het bijzonder op zijn actieve betrokkenheid hierbij. De nadruk ligt daarbij op *gemeenschap*: het samen dragen van de parochie, en wel als volwassen (autonome) en actieve parochianen. Geestverwanten zijn belangrijk, zowel in de parochie als daarbuiten, met name in het F-klooster. De traditie als bron van 1-2's levensrichting, levensinrichting en levens-élan komt nauwelijks aan de orde, hoogstens bij de Augustinus-leeskring waar hij in het F-klooster aan deelgenomen heeft. Ook hierbij wordt de nadruk gelegd op de gezamenlijke activiteit als autonome mensen. Dit is voor 1-2 een belangrijke bron van spiritualiteit: hier gebeurt kennelijk iets, zowel in de Augustinus-leeskring als in de *gemeenschap* met medestanders in de parochie.

Aanvankelijk is er sprake van een duidelijke catechetische intentie bij 1-2: hij gaat een theologie-cursus volgen in het F-klooster. In de loop van zijn contact met het F-klooster gaat hij ook zijn eigen (christelijke- en klooster-) erfgoed anders waarderen. Dit lijkt meer een onbedoeld (zij het door 1-2 zeer gewaardeerd) gevolg van zijn activiteiten in het F-klooster dan dat het intentioneel is. Voor het overige lijkt het accent veel meer te liggen op de (meer pastorale dan catechetische) functie van het F-klooster als vrijplaats en pleisterplaats. Deze functie is mogelijk onder invloed van de in het F-klooster ervaren rust, die het F-klooster tot een thuis maakt. Dit maakt een openheid mogelijk die in de parochie onmogelijk lijkt. De openheid maakt

het F-klooster tot een vrijplaats en pleisterplaats, waar het autonomie-streven door opbouwende kritiek gerelativeerd kan worden. Wat in de parochie geblokkeerd wordt door de gesloten posities aan beide zijden blijkt in het F-klooster wél mogelijk: zowel de acceptatie van 1-2 als autonome mens als de relativering van die autonomie.

4.3.3.2 Motivatie

Aanvankelijk wordt de motivatie van 1-2 om naar het bezinningscentrum te gaan gevoed door een streven naar het verwerven van kennis en wellicht van bevoegdheid, in de vorm van de theologiecursus daar. Dit lijkt vooral gemotiveerd door een streven naar bevoegdheid, wat in het verlengde ligt van 1-2's nadruk op autonomie van parochiewerkers. Dit motief raakt echter al vrij snel op de achtergrond, onder invloed van de in het F-klooster ervaren rust. De rust maakt het F-klooster tot een thuis, een vrijplaats en pleisterplaats. Dit wordt de voornaamste motivatie om naar N te gaan, waarbij de nadruk komt te liggen op de acceptatie, steun en openheid die 1-2 daar vindt. De religieuzen in het F-klooster worden nadrukkelijk gecontrasteerd met de tegenstanders van 1-2 in de parochie: in de parochie heeft 1-2 te kampen met inperking en steelsheid, in het F-klooster vindt hij juist (adem)ruimte en openheid. N is kennelijk een belangrijke factor voor 1-2 in de strijd om verder te gaan. Maar het gaat verder dan dat: ook in een kennelijk levensbedreigende situatie put 1-2 kracht uit zijn band met het F-klooster om letterlijk te overleven.

4.3.3.3 Waarden en onwaarden

In de analyse is er sprake van acceptatie, ruimte, autonomie en rust als dragende waarden van de tekst aan de kant van 1-2. Hier tegenover staan de anti-waarden verwerping, inperking en heteronomie aan de kant van de tegenstanders, en de anti-waarde onrust die vooral verbonden wordt met 1-2's werkzame verleden. De waarde acceptatie wordt vooral in verband gebracht met gemeenschap: gemeenschap met medestanders in de parochie en met de religieuzen op de pleisterplaats die het F-klooster vormt. De acceptatie door de religieuzen in het F-klooster gaat gepaard met eerlijkheid en het respecteren van 1-2's autonomie: soms krijgt hij ook opbouwende kritiek. Hij wordt, met andere woorden, benaderd als een volwassen gelovige. De religieuzen in het F-klooster stellen zich hierbij kennelijk onafhankelijk op van de bisschoppelijke hiërarchie en lijken hiermee in de voetsporen te treden van abt Ton Baeten die in de jaren '80 de Norbertijner abdij van Berne openstelde als "wijkplaats" voor gelovigen die zich vervreemd voelden van de kerkelijke hiërarchie.⁵ Toch stellen zij zich kennelijk niet op als partij in het conflict; hun inzet is veel meer pastoraal. Volgens de interpretatie van Waaijman ligt dit in het verlengde

5 Van der Plas 1989, 102.

van de oudste Westerse kloosterspiritualiteit, zoals verwoord in de regel van Benedictus. “De regel ziet de monnikengemeenschap als een school van waarachtig God zoeken. Zijn aanwezigheid wordt ervaren in de beschermende en vredige sfeer die de plaats en de gemeenschap ademen⁶”. Dit komt overeen met de twee voornaamste waarden — rust en ruimte, of veiligheid (pleisterplaats) — die door 1–2 worden toegeschreven aan de kloostergemeenschap in het F-klooster. Volgens het decreet “Perfectae Caritatis” van het Tweede Vaticaans Concilie moeten religieuzen voorts “adequaat inzicht” verwerven in de hedendaagse wereld. Doel hiervan is — opnieuw volgens Waaijman — tweeledig: “wijs kunnen onderscheiden wat de huidige cultuur ten diepste kenmerkt, en mensen in deze cultuur kunnen helpen⁷”. Ook dit sluit aan op 1–2’s beschrijving van de religieuzen in het F-klooster, die zijn autonomie respecteren en hem vanuit dit respect op volwassen (dus kritisch-opbouwende) wijze terzijde staan.

Dat het doel van de tegenstanders in contrast hiermee wordt neergezet als “terugkeren naar de jaren ’50” wijst op het referentiekader van 1–2 en zijn medestanders: zij zijn gelovigen van ná de jaren ’50, ofwel van ná het Tweede Vaticaans Concilie. In de wereld buiten de parochie zijn zij gewoon om verantwoordelijkheid te dragen (zoals 1–2 in zijn vroegere werk ook deed), en in de parochie verwachten zij behandeld te worden als volwaardige mede-dragers van verantwoordelijkheid.

Door deze nadruk op autonomie en medeverantwoordelijkheid komt wellicht wel érg sterk de nadruk te liggen op de menselijke inzet van deze “werkers in de wijngaard”. Eerder is al opgemerkt dat het persoonlijke geloof van 1–2 niet in de tekst ter sprake komt. Iets soortgelijks treedt op in zijn spreken over de eucharistie, waar ook weer de volledige nadruk ligt op de menselijke inbreng. Het mysterie van de eucharistie blijft ongenoemd. Volgens Rahner is het eucharistisch mysterie, als gedachtenis aan de kruisdood van Jezus, echter juist gegrond in een *afzien* van autonomie, dat voortkomt uit gehoorzaamheid aan Gods wil; het opgeven van de de zelf-handhaving is een uitdrukking van het geloof dat alle heil van God komt.⁸ In de visie van Rahner ligt de essentie van de eucharistie dus niet in de gemeenschap die haar viert, maar in het heil dat in het eucharistisch mysterie tegenwoordig wordt gesteld. Dit mysterie lijkt in de situatie waarin 1–2 zich bevindt echter het slachtoffer te zijn geworden van een strijd tussen de actieve parochianen en de kerkelijke overheid.

Een ander gevolg van de nadruk op autonomie en medeverantwoordelijkheid is het kennelijke ontbreken van een doel van de inzet in de parochie. Er is wel sprake van “verder gaan”, maar niet van het doel waar dit verder gaan op gericht is. De parochie, die toch een plaats zou moeten zijn waar de dingen die op God betrekking hebben

6 Waaijman 2000, 175.

7 Waaijman 2000, 193.

8 Rahner 1956, 193.

verkondigd worden, geleerd worden en gevierd worden, lijkt een doel op zich te zijn geworden. Weliswaar wordt door de inzet van de actieve parochianen een belangrijk inzicht van het Tweede Vaticaans Concilie in praktijk gebracht, namelijk dat van de ontdekken van “leken” als *subject* van het kerkelijk handelen. Wat hierbij echter verloren gaat is — analoog aan wat ik hierboven opmerkte over de eucharistie — het sacramentele karakter van de gemeenschap als lichaam van Christus. Door de parochie de facto op te vatten als louter menselijke onderneming raakt de Geest buiten beeld, die uiteindelijk het leven van de Kerk is: de Kerk moet de ruimte zijn waarin de Geest kan waaien.⁹

Tegenover al dit mensenwerk staat de geschonken rust, die 1–2 in het F-klooster ervaart en die hem volkomen gratis, onverwachts en ook ondramatisch ten deel valt. Deze gaat nog vooraf aan de vrijplaats of pleisterplaats die N later wordt. Wellicht is in deze rust-ervaring toch nog iets ervaarbaar van de Geest, die waait waar Zij wil en zich aldus onttrekt aan iedere maakbaarheid. De rust-ervaring komt als genade, “onverdiend” en onverwacht.¹⁰ De rust doet zich aldus voor als een gave, die zich onttrekt aan streven en tegenstreven.

4.4 Interview Ko Borst

Ko Borst is van middelbare leeftijd en als pastor werkzaam in psychiatrisch ziekenhuis het Sterrendal in B het midden van het land. Zelf woont hij in de nabijgelegen plaats M. Hij heeft onder andere een tweejarige cursus enneagram gevolgd bij een bezinningscentrum (het W-centrum in X) dat zijn wortels heeft in een kloosterorde.

4.4.1 De tekst

<i>Je zit dus al veel langer, dat je te maken hebt met dit soort eh, activiteiten. Hoe is dat zo gekomen eigenlijk?</i>	1	
Nou, nu ik 't zo bepraat, ik denk dat dat 'n rol speelt, dat ik eh, gehuwd priester ben. En	2	
ehm, daar zit je toch altijd in die kerk op 'n, ik ben steeds ook pastor geweest, als pastor	3	
in 'n revalidatiecentrum eerst, en toen in het Sterrendal. Ehm.. Waar ik alles doe wat		
des pastors is. En eh, in de parochie kan dat niet. Hè? Da's heel scheef, dat voelt heel,	4	1
voelt altijd scheef. En.. Op 'n gegeven moment went dat wel meer, maar zeker de eerste	5	
jaren, nou, dan zat ik toch wel vaak in die kerk met zeer gemengde gevoelens. Als je	6	
zo'n voorganger ziet die er niks van bakt, ik wil 't zo wel overnemen. Hè? Nou. Ja. Ik	7	
zit dan aardig in de eerste bank, en hij vertelt, ja, ik ga op vakantie volgende week en		

⁹ Vgl. Wissink 1989, 100v.

¹⁰ Vgl. Rahner 1956, 330v.

helaas kan ik geen vervanger vinden, er is geen priester beschikbaar, en hij gaat met z'n huishoudster op vakantie. Nou ja. Nou ja. Wat is hier aan de hand? En nou, toch steeds ervaren die hypocrisie, en dat steeds toch ook als, ook als een vreemde in die parochie staat. Dat ik tegelijk toch ook, ja, toch regelmatig ter kerke ga, en meedoe, ehm, ja, 't komende jaar weer, dus, eh, maar ook steeds toch met 'n gevoel van: hoe lang nog? Want de restauratie zet door. Hm? Nou, dus de.. en dan, nou, dan zoek je dus wél naar plekken waar je vrijer kan ademen. Ja?

Is het W-centrum zo'n plek voor jou?

Toch wel, ja. Ja. En.. dat me, wat niet betekent dat ik daar kom als pastor.

Je komt daar als..

... als deelnemer aan cursussen. Ja. Ja. Misschien dat ik 't daardoor ook minder.. als moeilijk ervaar.. Hoe moet ik dat zeggen... Ja. Ja, ik heb ook wel buitenkerkelijk 't een en ander gedaan. Ik heb een 'healing en reading'-opleiding gedaan in B. Ook met veel plezier, moet ik zeggen, en ook wel, ja, ook wel dagelijks profijt van, mag ik zeggen. Omdat ik tegelijk ook kritisch ermee omgegaan ben, dat hebben ze ook gemerkt. Maar goed, ik heb de opleiding voltooid.

Had dat kritische ook te maken met: onderzoekt alle dingen en behoud 't goede?

Já. Ja, heel duidelijk. En d'r waren duidelijk ook dingen die ik eh, echt afwees. Eh.. Heel sterk de instelling van, eh, als er dingen waren die je niet bevielen, dan lag 't aan jezelf. Hè, daar was vooral bij die meditatie, daar gebruikten ze als achtergrond new age-muziek. En dat is zulke wálgelijke muziek, die zo a-muzikaal is. En de eerste de beste amateur die zit achter 'n elektronisch orgel en gaat daar wat riedeltjes van maken, dus daar heb ik op 'n gegeven moment tegen geprotesteerd en eh, ja, 't lag dan toch aan mij, ik moest m'n verzet opgeven. Néé, ik wil toch m'n muzikale smaak behouden. En ze hebben 't veranderd.

Dat tóch wel?

Ja, ja (lacht). Ze hebben dat riedeltje niet meer laten horen. En zo heb ik wel meer gehad, dat ik eh.. en, en, nou, ik heb dus wél daar uit eh, als eh, instelling wel iets van, een verbinding proberen te maken tussen die eh, die kerk en het new age-gebeuren. Hoe kan ik daarin, eh, toch ook verbinding maken. Die new age, de méésten waren ooit aan een kerk verbonden, hebben zich daar duidelijk uit verwijderd. Maar je zag dus dat die mensen allemaal heel spiritueel bezig zijn. En dan, ja, hun verzet is dan vaak tegen een oud beeld van de kerk gericht...

(Telefoon gaat)

Vaag. Ik krijg die figuur wel voor ogen...

Die negen punten.. En je gaat ontdekken in de loop van die 2 jaar wat voor type je bent,	62	
en eh, daar stuit je dan ook vaak op en dan kan je er om lachen. Terwijl ik me er eerst	63	
aan kon ergeren, van: zit niet zo stom te doen, maar dan ga je denken: o ja, dat hoort bij	64	
mijn type.. Daar kan ik om lachen dan. En ja, eh, (echtgenote) Nathalie is 'n heel ander	65	
type dan ik. Dat wisten we al, maar nu weten we toch een beetje hoe 't werkt. En ook,	66	
eh, ja, 't relativeren is daarin heel belangrijk maar ook wel oog krijgen van nou, wat, wat	67	v
helpt om in relaties ook met de ander daar oog voor te hebben en, en, ontwikkeling ook	68	
in te krijgen. Naar de kinderen toe, nou, we hebben (pleegzoon) Simon, die is duidelijk	69	
een bepaald type waarvan we nu zeggen van: hadden we dat eerder geweten, dan waren	70	
we anders met de problemen omgegaan. Niet dat dan die per se opgelost waren, maar	71	
dan hadden we toch wat meer vrede mee gehad waarschijnlijk dan, dan nu. Ja.		

4.4.2 De analyse

4.4.2.1 Discursieve syntaxis

Temporalisatie, spatialisatie en actorialisatie

In de eerste sequentie definieert respondent 1-2 zichzelf als gehuwd priester en (voluit) pastor. Op zijn werkplek kan hij pastor zijn, maar in de parochie niet. Dit punt wordt versterkt door de installatie van actoren (voorgangers) die er in de parochie niets van bakken, die hem niet erkennen of over het hoofd zien, of als er *een vreemde* staat; wat impliceert dat zowel de actor *zo'n voorganger* en de actor *hij* die met *z'n huishoudster* op vakantie gaat de vaste voorganger is in de parochie. 1-2 heeft twijfels over de duur van zijn betrokkenheid omdat *de restauratie* doorzet. Hij stelt (generaliserend) dat *je* dan naar plekken zoekt om vrijer te kunnen ademen.

De situatie op de werkplekken van 1-2 en die in de parochie worden scherp tegenover elkaar gezet. De parochie geeft aanleiding tot ergernis, wat met name tot uitdrukking komt in de temporele aspectualisatie (iteratief/duratief), het gebruik van deiktische aanduidingen in de spatialisatie en in de manier waarop de "ik" zich verhoudt tot andere actoren.

In de tweede sequentie wordt opnieuw een indruk gewekt van ergernis, die zelfs uitloopt op conflict tussen 1-2 en de actor *ze*. Naast 1-2 zijn er blijkbaar twee (clusters?) actoren die beide (op verschillende manieren) in min of meer antithetische verhouding staan tot 1-2. Enerzijds is er de actor "ze" waarvan hij de instelling afwijst en met wie hij het conflict aangaat; anderzijds is er de actor die onder andere wordt aangeduid met "die mensen" die zich in zijn verzet tegen de kerk baseert op een oud

beeld en met wie 1–2 zich kennelijk wil verbinden. Er vindt echter geen interactie plaats met de laatstgenoemde actor.

In sequentie III worden duidelijk twee kanten opgeroepen in de tekst, vooral door de spatialisatie en de actorialisatie. Aan de ene kant de plaatsen en actoren die horen bij het cluster “new age” en aan de andere kant de plaatsen en actoren die horen bij het cluster “kerk”. Opvallend is dat er vrijwel geen interactie plaatsvindt tussen de menselijke actoren in deze sequentie. Uitzondering hierop is een verwijzing naar interactie van 1–2 met “de mensen ... in M”, maar dit lijkt veel op éénrichtingsverkeer (“met wie ik ... bezig ben”). De twee kanten worden uiteindelijk niet verbonden, ondanks het uitgesproken streven van 1–2 naar verbinding. In de Assisi-episode vindt een vorm van interactie plaats tussen de actoren “San Stefano” en “de boom” en later “drie jonge vrouwen”. Maar ook dit is feitelijk éénrichtingsverkeer: de met new age verbonden actoren komen wel de kerk binnen, maar niet andersom.

In Assisi is er sprake van een samenspel tussen de actoren *San Stefano* (ook verwoord als *die kerk* in s.44) en *een boom*. Het kapotte raam van San Stefano suggereert verval; de takken en blaadjes van de boom suggereren leven (s.44). San Stefano wordt gebruikt als beeld voor de actor *die ouwe kerk* en de boom voor *zoiets als new age*. In s.47 wordt de rol van de actor *die boom* overgenomen door de actor *drie jonge vrouwen*, waarbij het “jong” ook weer leven suggereert. Voor 1–2 komt deze actor in de plaats van de actor *boom* (s 48).

(Sequentie III, actorialisatie)

In sequentie IV wordt de meditatie routine van 1–2 in temporele en spatiële termen beschreven. Temporeel gebeurt dit in de vorm van iterativiteit en de tegenstelling tussen (daadwerkelijk) te weinig tijd nemen en (intentioneel) het meer moeten doen. De spatiële termen zijn profaan waar het om de daadwerkelijke handelingen gaat (in bed, lopend, in 't park, zitten), terwijl de intentie (zich begeven in de aanwezigheid) de indruk maakt een sacrale lading te hebben.

Anders dan in vorige sequenties is er in sequentie V wel interactie tussen 1–2 en andere actoren (zij het geïmpliceerd in “we”). Deze interactie vindt—net als in sequentie II—plaats in de context met een conflict-situatie. Er is echter geen sprake van een conflict tussen de actoren, maar van een zoeken naar samenwerking om het conflict met een niet nader gespecificeerde derde actor (“problemen”). De situatie wordt door de nadruk op het ontbreken van kennis sterk cognitief gekleurd.

Sporen van enunciatie

Opvallend in de spreektrant van 1–2 zijn de steeds terugkerende retorisch-vragende tussenwerpsels, zoals “hè?” en “ja?” waarmee 1–2 als het ware (retorisch) om instemming vraagt. Het gebruik van deze tussenwerpsels, in combinatie met het veelvuldig

gebruik van deiktische aanduidingen en relatief korte zinnen, leidt tot een spreektrant die niet vloeiend is maar met enige horten en stoten gaat. Dit is mogelijk een uitdrukking van de ergernis die al tot uitdrukking kwam in temporalisatie, spatialisatie en actorialisatie.

Het point de vue wordt feitelijk in s.2 neergezet: 1-2 is gehuwd priester. In s.13 wordt dit in een andere vorm herhaald. 1-2 is uitgesproken in zijn goed- en afkeuren. In sequentie 1 laat hij zich bijvoorbeeld in sterk afkeurende woorden uit over de voorgangers in de parochie. Een ander voorbeeld is de manier waarop hij het muziekgebruik ter sprake brengt in de door hem gevolgde 'healing en reading'-opleiding. Het point de vue van 1-2 is naar buiten gericht; hij heeft 'iets te brengen', terwijl er van ontvangen veel minder sprake is. Als de mensen in zijn woonplaats ter sprake komen, is er daarbij in eerste instantie wel een aanzet tot een meer gelijkwaardige verhouding. Deze wordt echter ontkracht door het gebruik van de eerste persoon enkelvoud in het werkwoord, waardoor het uiteindelijk wordt: "de mensen met ik (...) bezig ben". Van een "wij" is alleen sprake in de verhouding tussen 1-2 en zijn echtgenote. Deze is, samen met de pleegzoon van 1-2, de enige actor die bij naam wordt genoemd. Voor de rest is er veel sprake van algemene termen: "ze", "mensen van new age", "dat instituut".

Het veelvuldige gebruik van deiktische aanduidingen in combinatie met de generaliserende aanduiding van actoren heeft als effect dat de zo aangeduide actoren als het ware op afstand van 1-2 worden gezet: "die kerk", "zo'n voorganger", "die new age". Dit versterkt het beeld dat er weinig sprake is van interactie van 1-2 met andere actoren.

Een opvallend verschijnsel in het discours is de nadruk die komt te liggen op kennis. Zowel mensen uit de new age als mensen uit de kerk hebben volgens de tekst geen kennis van wat er in de kerk respectievelijk in de new age gaande is; en de problemen die 1-2 en zijn echtgenote hebben met hun pleegzoon worden veroorzaakt of minstens bemoeilijkt door een eerder gebrek aan kennis.

4.4.2.2 Discursieve semantiek: figurativisatie en thematisatie

In de tekst vindt figurativisatie plaats middels acht figuratieve trajecten. Dit zijn: familie, kerk, arbeid, lichaam, vorming, muziek, geestelijk leven, natuur. Op grond van bovengenoemde trajecten is een figuratieve isotopie te formuleren als: werk en vorming in kerk en geestelijk leven.

Binnen de figuratieve trajecten zijn de volgende thematische trajecten te onderscheiden:

Acceptatie vs. verwerping

Een belangrijke spanning in het discours wordt gevormd door de tegenstelling van acceptatie vs. verwerping. Deze is vooral te vinden in de figuratieve trajecten familie (al dan niet accepteren van elkaars eigenaardigheden en die van de pleegzoon), kerk

(verworpen worden als voorganger), arbeid (op het werk wél geaccepteerd worden), lichaam (vrijer kunnen ademen; lachen als uiting van acceptatie), vorming (bepaalde dingen verwerpen van de opleiding; als deelnemer aan cursussen wél geaccepteerd worden), muziek (verwerpen van new age-muziek).

Verbinding vs. scheiding

Een andere belangrijke spanning in het discours wordt gevormd door de tegenstelling van verbinding vs. scheiding. Deze is vooral te vinden in de trajecten familie (relaties), kerk (verbinden met new age), lichaam (aanwezig worden), muziek (verbinding tussen kerk en new age in de muzikale voorstelling), geestelijk leven (opnieuw verbinding kerk-new age) en natuur (boom als symbool van verbinding kerk-new age).

Nieuw vs. oud

Dit is een traject dat vooral te vinden is in de trajecten familie (nieuwe verhouding met pleegzoon), kerk (kerkelijke instanties als vertegenwoordigers van het oude), geestelijk leven (verbinding van new age en de schatten van de oude kerk) en natuur (de boom als symbool van nieuw leven die door een kapot raam de kerk binnenkomt).

Sacraal vs. profaan

Dit is een traject dat met name te vinden is in de trajecten natuur (de boom met takken en blaadjes als symbool voor new age) en lichaam (het lopen tijdens de dagelijkse meditatie).

Thematische isotopie

Uit het voorgaande zou als thematische isotopie te formuleren zijn: zoeken naar acceptatie en verbinding van oude en nieuwe sacraliteit, ondanks verwerping door het oude.

4.4.2.3 Narratieve syntaxis

De interventie van de interviewer aan het begin is een vraag naar de destinator van 1-2's deelname aan activiteiten van het W-centrum. 1-2 geeft hier zijn (gehuwd) priesterschap aan als destinator en installeert daarmee feitelijk een hoofd-NP of primair NP; de hierop volgende andere (secundaire) NP's en anti-NP's houden hiermee verband. De combinatie van zijn priesterschap met gehuwd-zijn geeft aanleiding tot een aantal belangrijke anti-NP's. Veel nadruk valt in de tekst op de competentie van 1-2 in zowel de wereld van de kerk (vanuit zijn priesterschap) als in de wereld van de new age (vanuit zijn voltooien van de 'healing en reading'-opleiding). Deze dubbele

competentie maakt hem competent om verbinding te leggen tussen beide werelden. Het primaire NP van 1-2 is een NP waarin hij — met zijn gehuwd priesterschap als destinator — bruggen bouwt tussen kerk en new age.

Opvallend is dat bijna nergens sprake is van performantie door 1-2 (of andere actoren). Wél is er op zeer veel plaatsen sprake van competentie: de hierboven genoemde competentie in zowel kerk als new age; het ontzeggen van competentie aan 1-2 door andere actoren; het ontzeggen van competentie aan andere actoren door 1-2. Door het veelvuldig voorkomen van de spanning competentie vs. incompetentie kan deze als een thematische spanning beschouwd worden (hoewel het strict genomen een narratief-syntactische categorie is). Hierop zal teruggekomen worden bij het bespreken van de narratieve semantiek.

Aan de actor “kerk” worden verschillende gezichten en daarmee ook verschillende actantiële functies toegeschreven. Aan de ene kant is er het actorencluster “officiële kerk” (en de in sequentie 1 door 1-2 incompetent bevonden voorganger), “de restauratie” en “het instituut”, die gemeen hebben dat ze steeds in anti-programma’s worden geïnstalleerd: als anti-destinator of (in het geval van de voorganger) als anti-subject. Het anti-subject “voorganger” — de enige concreet-menselijke actor in het cluster — wordt vrij uitgebreid uitgewerkt; de abstracte anti-destinatoren “officiële kerk”, “restauratie” en “instituut” worden slechts geïmpliceerd of vrij terloops genoemd. Aan de andere kant is er de actor “mensen” voor wie 1-2 wil optreden als destinator om hen te manipuleren (competent te maken) tot — kennelijk — conjunctie met het object “new age”, al wordt het object verwoord als “meer dan alleen wat ’t instituut te bieden heeft”, wat suggereert dat de kerk-mensen ook bekend gemaakt moeten worden met aspecten van hun eigen kerk-wereld. Ook wordt de actor “kerk” geïnstalleerd als object en daarbij uitgewerkt naar de actoren “mensen”, “bijbel” en “rituelen”. Het object “new age” — uitgewerkt naar “mensen van new age” — treedt hierbij op als subject en 1-2 is hier eveneens geïnstalleerd als destinator. De nagestreefde conjuncties komen overigens niet tot stand; kennelijk faalt 1-2 als destinator.

Buiten 1-2 en de anti-destinator “officiële kerk/restauratie/instituut” zijn er in de segmenten 1 tot en met 49 geen andere destinatoren geïnstalleerd in de secundaire NP’s, al zijn er aanwijzingen dat de ‘healing en reading’-opleiding als competentieverlenende destinator geïnstalleerd wordt van het streven van 1-2 tot verbinding van kerk en new age. In s.58 wordt dit echter feitelijk ontkracht als 1-2 de verworven competentie voor een bepaalde vorm van meditatie aanwijst als het voornaamste dat hij aan de opleiding overgehouden heeft.

In het secundaire NP dat zich ontvouwt in s.59-71 komt de actor “type” voor als anti-destinator van de problemen met de actor “pleegzoon”. Ook hier is dus sprake van een anti-destinatie. De actor “enneagram” treedt in dit NP als destinator in positieve zin op; deze verschaft de competentie (met name cognitieve competentie, inzicht) die

1–2 in staat stelt om beter met de problemen met de pleegzoon om te gaan. Bovendien verschaft ze 1–2 de competentie om zichzelf en zijn vrouw beter te verstaan, te accepteren en te relativiseren. Buiten deze destinator is uiteindelijk 1–2 zélf — naast de destinator “priesterschap” waardoor hijzelf competent is gemaakt — de enige ‘positieve’ destinator in de tekst.

De sancties in de verschillende secundaire NP’s zijn overwegend dysforisch. Waar euforische sancties worden gegeven zijn ze gematigd (“minder moeilijk”, s.15, en “wat meer vrede”, s.71), staat er een dysforische sanctie tegenover (s.17–21), of worden ze met een vorm van zelfspot gerelativeerd (“dus ’t mag”, s.49).

Transformaties komen feitelijk maar op drie plaatsen tot stand. De meest opvallende is in de passage die in Assisi speelt (s.42–49). De betekenis van deze transformatie komt voort uit de symbolische duiding ervan door 1–2 in zijn rol als narrator/observator. De concrete transformatie zélf gaat als het ware buiten hem om; ze onttrekt zich aan competentie of incompetentie van 1–2 of anderen. Dit gaat in tegen de nadruk die in de tekst wordt gelegd op 1–2’s competentie als bruggenbouwer. Hij is geen destinator van deze verbinding tussen het nieuwe en het oude, dit ‘gebeurt gewoon’.

In s.42–49 wordt in een secundair NP een gebeurtenis uit het verleden opgevoerd, op een wel-omschreven plaats, nl. San Stefano in Assisi. In dit NP vindt conjunctie plaats tussen de kerk (nl. San Stefano) en de ‘nieuwe tijd’ vertegenwoordigd door een boom. Het NP lijkt verkeerd af te lopen (de boom wordt gekapt) maar in het vervolg zit de actor die de ‘nieuwe tijd’ vertegenwoordigt (de bovenstemmen-muziekvoorstelling) in de kerk zelf. Gezien het feit dat de ‘nieuwe tijd’ hier als handelende actor optreedt, kunnen we stellen dat deze hier als subject optreedt. Als destinator zouden wellicht de geïmpliceerde actoren “leven” enerzijds en “verval” anderzijds kunnen gelden (de toegang wordt juist mogelijk gemaakt door de levensvatbaarheid van de een én het verval van de ander). De indruk wordt gewekt van een onvermijdelijke verandering: men kapt de boom, maar dit heeft klaarblijkelijk alleen tot effect dat de verandering zich nu niet buiten, maar *in* de kerk een plaats verwerft. De boom is opgeofferd maar het binnendringen van de vernieuwing niet te stuiten. Dit secundaire NP wordt uiteindelijk in s.49 op een wat raadselachtige manier gesanctioneerd met “dus ’t mag”.

(Segmenten 28–49, narratieve syntaxis)

Een andere transformatie is die in het secundaire NP in s.59–71 waarin het cognitieve object “inzicht” en de competentie tot relativiseren worden verworven. Dit leidt in het concrete geval van de problemen rond de pleegzoon echter slechts tot een geprojecteerde transformatie (“hadden we dat eerder geweten ...”, s.70). De laatstgenoemde transformatie staat — via de connectie met het bezinningscentrum W — overigens

in verband met een transformatie die zó terloops in de tekst ter sprake komt dat hij zich als het ware in de kantlijn afspeelt. Deze komt voort uit het secundaire NP “vrijer ademhalen” dat opgeroepen wordt door de dysforische sancties over de gang van zaken in de parochie in het begin van de tekst. Het object “ademruimte” wordt inderdaad door 1–2 verworven, maar — zo staat er nadrukkelijk — niet in zijn hoedanigheid als pastor. Blijkbaar is het object “ademruimte” pas te verwerven als 1–2 afziet van zijn voornaamste NP, dat van “priesterschap”.

4.4.2.4 Narratieve semantiek

De meest redundante waarden-opposities in de tekst zijn het reeds genoemde /competent/ vs. /incompetent/ en het hiermee verband houdende /acceptatie/ vs. /verwerping/. In het eerste secundaire NP wordt het hoofd-NP van 1–2 — zijn priesterschap — geblokkeerd door de verwerping van dat priesterschap door de anti-destinator “officiële kerk” en de kennelijk daarmee verbonden actoren “voorganger” en “restauratie”. Op zijn beurt verwerpt hij het pastor-schap van de voorganger (omdat deze incompetent is) en voorts ook aspecten van de ‘healing en reading’-opleiding (vanwege incompetentie van de met de muziek verbonden actoren). De acceptatie van de eigen aard van de actor “pleegzoon” komt voort uit verworven inzicht (feitelijk een cognitieve competentie) en de competentie tot relativeren. Deze acceptatie is verbonden met de oppositie /nieuw/ vs. /oud/ én met /verbinding/ vs. /scheiding/: het gaat om een nieuwe verhouding tot de pleegzoon. Het verworven inzicht staat daarbij indirect in verband (via het bezinningscentrum V) met het afzien van priesterlijke competentie en daarmee met het verlaten van de opposities /acceptatie/ vs. /verwerping/ en /competent/ vs. /incompetent/.

De oppositie /verbinding/ vs. /scheiding/ is eveneens een in wezen syntactische categorie (conjunctie en disjunctie) die in deze tekst semantisch wordt ingezet. Deze oppositie is verbonden met de oppositie /competent/ vs. /incompetent/: 1–2 wil als bruggenbouwer optreden omdat hij hiertoe competent is. Met de oppositie /verbinding/ vs. /scheiding/ is ook een oppositie /nieuw/ vs. /oud/ verbonden: het gaat immers om het verbinden van het nieuwe en het oude. Waar dit verbinden *daadwerkelijk* tot stand komt onttrekt het zich overigens aan de oppositie /competent/ vs. /incompetent/.

De spanning /sacraal/ vs. /profaan/ speelt een relatief ondergeschikte rol. Het in sequentie I nagestreefde object “priesterschap” heeft — anders dan de term “priester” zou suggereren — geen duidelijk sacrale lading, maar is in de eerste plaats geïnvesteerd met de waarde /competent/. Wel is het zo dat kerk en “new age” — naar welks verbinding 1–2 streeft vanuit zijn priesterschap — omschreven kunnen worden als vindplaatsen van oude resp. nieuwe sacraliteit. De spanning /sacraal/ vs. /profaan/ speelt met name een rol in sequentie IV, en wel in het contrast tussen de profane

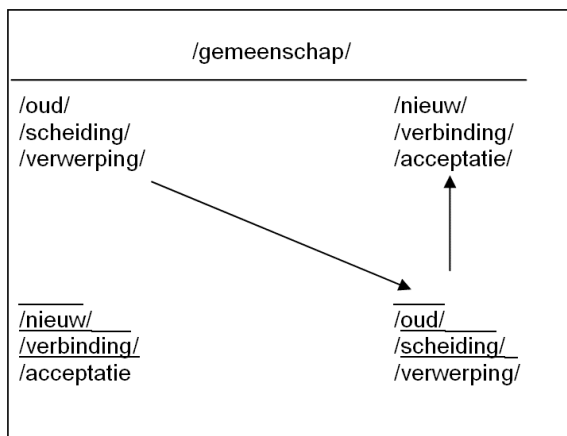
lading van de plaats waar de performantie plaatsvindt (“in bed”, “in ’t park”) en de kennelijk sacrale lading van het waarde-object (“je begeven in de aanwezigheid”). De sacraliteit is op beide plaatsen in de tekst als het ware de profaniteit binnengedrongen.

4.4.2.5 Fundamentele syntaxis en semantiek

Hoewel er met betrekking tot de oppositie /competentie/ vs. /incompetentie/ wel sprake is van verworven competentie (de nagestreefde waarde /verbinding/ wordt pas mogelijk op grond van de competentie die 1–2 heeft verworven bij de ‘healing en reading’-opleiding) is er in eerste instantie niet echt sprake van transformatie met betrekking tot deze oppositie. Het is aan de andere kant wel een *spanning* die het discours in belangrijke mate draagt. Pas in de laatste sequentie vindt er — op enigszins paradoxale wijze — transformatie plaats met betrekking tot de oppositie /competent/ vs. /incompetent/. Deze wordt ingezet aan het einde van het eerste secundaire NP en het begin van het tweede secundaire NP. Als 1–2 naar het bezinningscentrum W gaat verlaat hij de oppositie (door af te zien van priesterschap; hij gaat gewoon als deelnemer). Uiteindelijk leidt dit in het laatste secundaire NP tot nieuwe competentie.

De in de tekst voorkomende daadwerkelijke transformaties hebben beide te maken met de opposities /nieuw/ vs. /oud/ en /verbinding/ vs. /scheiding/. Bij de transformatie in de Assisi-episode gaat het om een transformatie van /oud/ (gepaard aan /sacraal/) en /scheiding/ naar /nieuw/ (eveneens gepaard aan /sacraal/) en /verbinding/. Bij de transformatie in de pleegzoon-episode gaat het om een transformatie van /verwerping/, /incompetent/ en /scheiding/ naar /acceptatie/, /competent/ en /verbinding/.

Dit is als volgt in een semiotisch vierkant te zetten, waarbij de \bar{A} -positie spatieel geïnstalleerd is in de ruimte van het bezinningscentrum en de B-positie met name in de ruimte van de familie (pleegzoon). De semantische as is die van /gemeenschap/.



4.4.3 Een theologische interpretatie

4.4.3.1 Spiritualiteit

1-2's spiritualiteit lijkt enerzijds bepaald door zijn zelfbeeld als priester. Dit geeft zowel inhoud aan zijn werk (levensinrichting) als aan zijn streven naar verbinding tussen oud en nieuw (levensrichting/élan). Anderzijds zijn er de invloeden uit de "new age": zijn dagelijkse meditatie om zich te begeven in de aanwezigheid (toegang tot het sacrale via het profane).

4.4.3.2 Motivatie

In s.11 geeft 1-2 zelf een motivatie voor zijn deelname aan activiteiten van het bezinningscentrum W: "vrijer kunnen ademen". Dit is een reactie op het anti-programma van het instituut kerk zoals dit zich in de parochie manifesteert in de persoon van de voorganger(s). Bij nadere beschouwing blijkt echter de ontzegging van (priesterlijke) competentie aan 1-2 een zeer belangrijke rol te spelen. Aanwijzingen hiervoor zijn onder andere de betiteling door 1-2 van de 'healing en reading'-opleiding als *opleiding* (en niet als "cursus" of iets dergelijks) en de aard van de activiteiten waar hij in W aan deelneemt, de enneagram-cursus die ook op competentie gericht is.

Uit de analyse blijkt een grote cognitieve gerichtheid bij 1-2; het gaat om kennis en inzicht, zowel bij hemzelf als bij anderen. Bij de 'healing en reading'-opleiding en de enneagramcursus is 1-2 leerling (zij het in het geval van de 'healing en reading'-opleiding een kritische leerling). In sequentie III stelt 1-2 zich echter zelf op als leraar (catechist?): met de verworven competentie vanuit de 'healing en reading'-opleiding wil hij mensen leren wat de kerk werkelijk is. Hij richt zich hierbij in de eerste plaats op de "new age"-mensen, waarvan de meesten vroeger bij een kerk betrokken waren maar zich daaruit verwijderd hebben, hoewel ze nu "allemaal heel spiritueel bezig zijn". Deze mensen wil hij kennelijk een nieuw beeld van de kerk aanreiken. De tweede groep waarop hij zich richt is de mensen in L, waarvoor het van belang is dat "er meer is dan alleen wat 't instituut te bieden heeft". Of dit "meer" betrekking heeft op "new age" of betrekking heeft op de net daarvoor genoemde "schatten" van de kerk (bijbel en rituelen, Woord en Sacrament) wordt niet helemaal duidelijk. Overigens wordt het belang van de 'healing en reading'-opleiding weer gerelativeerd, als 1-2 stelt dat de meditatiemethode het voornaamste is wat hij ervan overgehouden heeft.

4.4.3.3 Waarden en onwaarden

Een groot deel van de tekst draait om competentie van 1-2, vooral om priesterlijke competentie. Zijn frustratie vanwege zijn niet-geaccepteerd worden als priester lijkt vooral gevoed door het feit dat hij wél de competentie ervoor heeft. De nadruk op competentie kleurt zijn visie op het priesterschap in hoge mate. Het wordt duidelijk

neergezet als ambt van enkelen; er is zo te zien geen sprake van een ‘priesterschap van alle gelovigen’ als in *Lumen Gentium* 10 en 11 maar uitsluitend van een gewijd priesterschap als in *Lumen Gentium* 28. Dit is kennelijk gegrondvest op Woord en Sacrament — zoals ook Rahner aangeeft, hoewel deze het grootste gewicht geeft aan de verkondiging van het Woord als grondlegend voor de “priesterlijke existentie”. Geen van beide wordt in de tekst echter werkelijk uitgewerkt. De specifieke invulling die 1–2 geeft aan het priesterschap lijkt met name het voorgangerschap of wellicht herderschap te zijn, en het leraarschap: hij wil mensen — door kennis te verschaffen — voorgaan naar iets nieuws. Uiteindelijk ziet hij zichzelf meer als pastor dan als priester, getuige overigens ook de zinsnede “alles wat des pastors is” waarmee 1–2 de invulling van zijn werk in Z omschrijft.

De nadruk op kennis (cognitie) is iets dat voortdurend terugkeert in de tekst. Verlossing — door 1–2 gezien in termen van vernieuwing, door verbinding van nieuw en oud — is iets dat bereikt kan worden door kennis. Juiste kennis zal leiden tot juist handelen. De vraag is of het verlossings- en vernieuwingswerk daardoor niet een ál te menselijke aangelegenheid wordt, waarin geen ruimte meer is voor het vernieuwende scheppingswerk door de Geest. Volgens Von Balthasar is het nieuwe juist het werken van de Geest¹¹ en vraagt het werk van de Geest van de kant van de mens om gehoorzaamheid en overgave.¹² Dit staat in contrast met de priesterlijke toestemming die 1–2 geeft aan het kennelijke werken van de Geest in San Stefano.

Opvallend in de tekst is de spanning tussen de intentie van 1–2 en wat er daadwerkelijk tot stand komt. Zijn intentie is het zijn van een priesterlijke bruggenbouwer tussen de nieuwe en oude sacraliteit. Blijkbaar zijn de ondernomen opleidingsactiviteiten bij de ‘healing en reading’-opleiding gericht op competentieverwerving ten dienste van deze intentie. Maar wat er daadwerkelijk tot stand komt als het gaat om de door 1–2 beoogde verbinding gebeurt buiten hem om. De destinator van de transformatie in San Stefano blijft verborgen, maar de transformatie is kennelijk wel onstuitbaar.

De competentie die 1–2 verwerft vanuit het W-centrum wordt ingezet in de huiselijke sfeer en dus niet in het kader van 1–2’s priesterschap. Ze is niettemin belangrijk, omdat ze leidt tot verzoening: van 1–2 met zichzelf en met zijn vrouw, en van deze twee samen met de problemen rond hun pleegzoon. Dit is een andere uitdrukking van de door 1–2 nagestreefde verbinding; deze doet zich hier voor als relativering en acceptatie van de eigen eigenaardigheden en in het verlengde hiervan de eigenaardigheden van anderen. Uiteindelijk is het de vervulling van het gebod van de naastenliefde; zowel in de gangbare uitleg dat zelfliefde een voorwaarde is voor naastenliefde, als in de uitleg van Buber: “Heb je naaste lief, want die is als jijzelf¹³”.

¹¹ Von Balthasar 1967, 153.

¹² *ibid.*, 154.

¹³ Vgl. Ravenstein 1999, 177.

4.5 Interview Henk Driessen

Henk Driessen is hervormd emeritus-predikant, woonachtig in de middelgrote plaats W in het midden van het land. Op het moment van het interview is hij ruim tachtig jaar oud. Hij en zijn echtgenote nemen regelmatig deel aan retraites in het O-bezinningscentrum in de plaats E in het oosten van het land.

4.5.1 De tekst

U hebt daar in Brabant een tijd lang dus in een overwegend katholieke omgeving gezeten. Heeft dat, naar uw gevoel eh, invloed erop gehad dat u naderhand eigenlijk eh, ja, ehm, hoe moet ik 't zeggen... Heeft dat 't voor u makkelijker gemaakt om naar 'n klooster te gaan, zoals u dan in eerste instantie in België ging? 1

Ik denk wel dat 't meegespeeld heeft. Denk ik wel. Aan de andere kant is het ook zo dat mijn vrouw is dan in E geboren, niet in Amsterdam, ik wel, maar zij heeft er dan de langste tijd gewoond, enfin, niet zo'n echte stedelinge, ik ben 'n echte stedeling, hoor, ik zal ook in 'n dorp nooit echt wennen. Maar wat ik zeggen wou: we hebben in 1948 in Amsterdam, want 't is daar toen ontstaan, hebben we de oprichting van de Wereldraad van Kerken meegemaakt, oecumenisch jeugdappèl heette dat, meen ik. Ik ben daar met onze oudste op de schouders in 't Leidsebosje naar staan kijken, daar hebben we dat ópgezogen, als 't ware.. wij zijn van meet af aan oecumenisch ingesteld geweest. Vergeet u niet dat we in Amsterdam, ik weet niet waar u gestudeerd hebt, Utrecht? Nou, in Amsterdam was 't toen zeker heel anders, je had de doopsgezinde sociëteit, je had er de lutheranen hadden daar hun opleiding, dus in de disputer kwam je tegen, rechtzinnig hervormd, vrijzinnig hervormd, lutheranen van twee soorten, doopsgezinden van twee soorten.. Nou, als je daar niet oecumenisch wordt... Dat vormt je ook, dat bedoel ik daar eigenlijk mee. Maar die vorming is in Amsterdam al eerder begonnen, dat wij toen, ja, we waren helemaal vóór die Wereldraad van Kerken, en.. ik weet niet of er dominees waren, ik geloof 't niet.. nee, dat kwam bij ons samen op, en in Brabant hebben we dat ook nog geactiveerd, want wat niet rooms-katholiek was dat trokken wij allemaal aan, maar d'r waren ook rooms-katholieke kinderen op die zondagsschool. En d'r is een keer een optocht geweest waar mijn vrouw met de zondagsschool aan deelnam, 'n praalwagen, en daar stond, we hadden 17 vers 21 geloof ik als tekst ook "opdat ze allen één zijn, opdat de wereld gelove". Nou, dat is haar boezemtekst, zeg maar. Dus ja, ach, dan is 't ook geen punt om naar een rooms-katholiek dorpje te gaan. En aan de andere kant komt 't, dat moet ik er wel even bij vertellen, in de gemeente in L daar was niet zo'n sfeer, ik heb één keer de pastoor bij catechesatie gevraagd om daarover te vertellen, maar daarna ben ik in 't ziekenhuiswerk gegaan, en 't eerste ziekenhuis was in Z, van oudsher een katholiek ziekenhuis, toen niet meer, 't was algemeen geworden, maar daar waren nog nonnen, en daar was ook 'n pater, wat was-ie ook weer?

De D-orde? Die zitten in Z... 18

De D-orde, ja, precies. Maar in ieder geval, die was ook Amsterdammer, en ja, we hebben ook wel hele discussies gehad, maar dat vormde één team, d'r is naderhand nog een humanist bij gekomen, dus dat was natuurlijk ook al.. we hadden een heel aardig oecumenisch gesprek met de collega's, en toen naderhand ben ik naar X gegaan, academisch ziekenhuis, nou, daar hadden we twee of drie rooms-katholieken in 't team, parttime, en we vormden één team met elkaar. En we verdeelden 't ziekenhuis onder elkaar. Dus dat was helemaal geen punt. we deden ook samen diensten, ja, niet de eucharistie, dat konden wij niet. In Z wel, daar had ik, samen avondsmaal gevierd, met medeweten, niet met goedkeuring, maar met medeweten van de bisschop, wie was 't... 19
20
21
22
23

Aalbers... 24

Aalbers, ja, die was 't.

Ja. Aalbers was inderdaad van eh, vraag mij niet of 't mag, want dan moet ik 'nee' zeggen, doe 't gewoon. Dat was zijn instelling. 25

Zijn vicaris kwam toen ook met ons praten... 26

... *Hermans?*

Nee, nee... Leertouwer, dacht ik. 27

Die ken ik niet... ik kom zelf uit 't diocees N. Ik ben nog door bisschop Aalbers gevormd.

Ja, nou, die zei dat ook, die zei, nou wat ik gehoord heb, moeten jullie 't doen, maar vraag 't niet schriftelijk aan. 28

Ja, dat was toentertijd 't klimaat in 't diocees N. 29

Ja, dat heb ik volop meegemaakt, dus, ja. En dan is 't niet vreemd meer. Maar 't is in Amsterdam begonnen. Dat kan ik wel zeggen. Ja. Door 't dispuutsleven dus wat versterkt, hoewel daar geen rooms-katholieken bij waren uiteraard.. Die heb ik daar toen niet ontmoet, dat was toen nog niet.. Maar in 't werk dus wel. Ja. We hadden in J ook een retraitscentrum, daar ben ik nooit in, nou wel in geweest, maar niet voor retraites, maar daar waren ook paters, en één daarvan is ook wel eens bij ons thuis geweest, dat was ook 'n Amsterdammer. Nou ja... daar hadden we zülke gesprekken mee. En 't is typisch dat eh, ik ben hervormd gedoopt, mijn ouders waren hervormd, mijn vrouw, de hele familie is hervormd, de kinderen ook.. Dus dat eh, blijven we wel, we worden nu protestantse kerk van Nederland, da's helemaal geen punt.. Maar 't is een openheid naar anderen toe.. 30
31
32
33
34
35
36
37
38

I

II

En vraag je nou hoe ik bijvoorbeeld de eucharistie beleef, hè, in E?	39	—
<i>Ja...</i>		
Nou, die pater Ansfridus, 't woord 'paus' komt in de liturgie haast niet voor, hoor. Bisschop van Rome, een keer...	40	
<i>Ze horen 't officieel in 't tafelgebed te zeggen, maar goed...</i>	41	
Jáá, ze moeten 't geloof ik zeggen... Maar dan denk ik wel eens: ik heb 't 'm dacht ik nooit gevraagd, maar ik maak namelijk onderscheid voor mezelf tussen twee soorten	42	
eh, je hebt natuurlijk die oud-katholieken [leden van de Oud-Katholieke kerk, HR], die	43	
heb ik natuurlijk in Z meegemaakt.. Maar ik zeg, d'r zijn vanuit Rome gezien en hier		
in Nederland heb je twee soorten, je hebt rooms-katholieken en je hebt Nederlandse	44	
katholieken. En voor mij is bijvoorbeeld een meneer Luns, dat is een rooms-katholiek.	45	
maar Nederlandse katholieken, dat waren al mijn collega's. En de pastoor die ik hier	46	
ontmoet heb, en , ja, ik, ik vind daar een duidelijk verschil in zitten, ook die paters die	47	
in E komen, dat zijn Nederlandse katholieken voor mijn gevoel. Zo vrij als ze met de	48	III
Bijbel ook omgaan... Soms klapperen mijn oren daarvan eerlijk gezegd, als orthodox	49	
hervormde. Ja.. Maar dat gaat allemaal goed, en.. Maar wat die eucharistie betreft, dan..		
denk ik wel eens.. Man, wat geloof jij nou zélf nou precies.. Voor jou is 't niet meer de	50	
transsubstantiatie, is 't meer.. voor mij dus ook niet, ik zou 't niet kunnen geloven, maar	51	
waar we elkaar op vonden in Z, dat herinner ik me nog, dat was op de realis presentia	52	
Christi. Dáár vonden we elkaar op. En toen was 't gebeurd. En ik vind dat wezenlijk.	53	
Vind ik heel wezenlijk. En hóe je die presentia ziet, ja, da's een kwestie van je eigen	54	
geloof, vind ik.		
<i>'t Was ook 't eerste woord wat mij te binnen schoot, hoor, toen u 't woord transsubstantiatie noemde, toen dacht ik, nou, dát woord niet, maar wel realis presentia.</i>	55	
Ja. Nou, dat is 't helemaal. Kijk, 't verschil is misschien 'n beetje dít, misschien: dat	56	
die presentia, of liever gezegd, 't hele eucharistisch gebeuren, om 't zo maar te zeggen,	57	
sacramenteel, dat zien wij dus in de gemeente die samenkomt en die dat daar doet.		
Niet in wat de priester daar doet. Dat is, denk ik, een principieel verschil. Maar ja, dat	58/59	
heeft meer met kerkopvatting te maken, voor mijn gevoel tenminste.. dan met je eigen		
geloof. Heb ik nooit enige moeite mee gehad, en ja, we zijn ook helemaal geaccepteerd	60	
daar, ja, want bijvoorbeeld de ouderen die daar zijn, er is er een van 87, nou ja, die	61	
scheelt maar vier jaar met mij, die, ja, die zal nog helemaal de oude rooms-katholieke	62	
leer aanhangen, maar we zijn gewoon vrienden van elkaar en ze zijn altijd blij dat we		
weer komen. We zijn vaak 't enige echtpaar daar. (lachen) Want er zitten in zo'n groep	63	
nogal wat religieuze zusters. Met dikke bijbels voor zich, ja, die genieten daarvan. Ja..	64	
Dat vind ik mooi. Ja, typisch eigenlijk hè, dat je dus voor de kerk helemaal je eigen kerk		—
kan blijven, en toch helemaal kan meegaan met, met een andere geloofsrichting om 't	65	IV

maar even zo te noemen, waar je vroeger verre van stond, in Amsterdam... Terwijl ik	66	—
nú 't gevoel heb dat, ook hier, we hebben een katholieke vriendin die dwarsfluit blies en	67	
ik begeleidde haar op de piano.. Da's een goede rooms-katholieke, ze gaat hier ook nog		
voor in woorddiensten.. Maar ja, we zijn niet alleen vrienden van elkaar, maar eh.. daar	68	
zou ik zó mee in E samen kunnen zijn. Dat zou geen enkel punt zijn. En, nee, dít wou	69	
ik zeggen, dat ik met haar hè, zo qua geloof ook beter uit de voeten kan dan met ál te		
rechtzinnig hervormden hier in W. Ik weet niet of u daar iets van weet, maar...		
<i>Ik weet dat ze in W dan wel zéér rechtzinnig zijn, over 't algemeen...</i>	70	v
En vele groeperingen, hè. Véle.. machtige gereformeerde bond, acht wijkgemeenten..	71	
Er waren twee predikanten die ik ken, een is overgebleven, maar, nou, die ook op onze	72	
bijeenkomsten komt, dus eh, maar er zijn er die eh, door de vloer zouden zakken, zo	73	
zwaar (lachen). Die houden ook aparte diensten hè, hier in W. 't Is een andere kerk. Nou,	74	
ik vind dat afgrijselijk. Maar daar kan ik, zou ik nooit mee kunnen prátén. Dat zou ik	75	
ook niet willen, trouwens. En dan ben je béiden hervormd.		
(stilte)	76	

4.5.2 De analyse

4.5.2.1 Discursieve syntaxis

Temporalisatie, spatialisatie en actorialisatie

In sequentie 1 wordt — met name via de spatiële en actoriële aanduidingen — een indruk opgeroepen van respondent 1–2 (en zijn echtgenote) als waarachtig oecumenisch ingestelde actoren, die dat ook altijd geweest zijn en vanuit zichzelf zo geworden zijn (waarbij het tweede element enigszins in tegenspraak is met het eerste). De Wereldraad van Kerken lijkt hier bij als autoriteit te worden geïnstalleerd. Amsterdam staat kennelijk model voor deze oecumenische instelling en ook voor “thuis”: wie van Amsterdam komt is oecumenisch én vertrouwd. De rooms-katholieke actoren worden over het algemeen neergezet als open en welwillend, zelfs de — kennelijk tot voorzichtigheid gedwongen? — bisschop en vicaris in Z.

1–1 begint met het discours in plaats te zetten via iconiserende verwijzingen naar Brabant als katholieke omgeving en België als plaats van de eerste kloosterervaring van 1–2. Ook 1–2 gebruikt veel iconiserende spatiële aanduidingen. Eén van de belangrijkste is *Amsterdam* als plaats waar het begonnen is én als plaats waar 1–2 zich kennelijk het meest thuisvoelt (geïmpliceerd in “ik zal ook *in een dorp* nooit echt wennen”, s.3). Het noemen van E als geboorteplaats van zijn echtgenote lijkt voornamelijk te dienen als versterking hiervan door het contrast: zijn echtgenote is geen echte stedelinge, 1–2 wél (s.3).

In Amsterdam heeft 1-2 in 't *Leidsebosje* staan kijken naar de oprichting van de Wereldraad van Kerken (s.4). In *de disputen* komt 1-2 mensen uit andere kerkgenootschappen tegen (s.7). In *(streek) C* wordt het oecumenisch engagement voortgezet doordat “wij” alles wat niet rooms-katholiek is *aantrekken* (s.10) en er ook rooms-katholieke kinderen *op de zondagsschool* zitten (s.11). Dit wordt nog uitgewerkt door de mededeling over een *optocht* waar de echtgenote van 1-2 aan deelneemt met een praalwagen (wat een carnavalsoptocht suggereert) waarop een oecumenisch evangeliecitaat *staat* (s.12). Het is voor 1-2 geen punt om *naar een rooms-katholiek dorpje te gaan* (s.13).

(Sequentie I, spatialisatie)

Sequentie II is een beschouwende sequentie, die vooral geïntendeerd lijkt om de oecumenische instelling van 1-2 (en zijn echtgenote) nog eens neer te zetten; juist door het contrast met het hervormd-zijn van 1-2 en zijn hele familie.

In de spatiële en actoriële aanduidingen van sequentie III wordt een tegenstelling geïnstalleerd tussen “rooms katholieken” (geconcretiseerd in de actor *meneer Luns*) en “Nederlandse katholieken” (de meeste andere katholieke actoren). Een belangrijke rol wordt gespeeld door de *realis presentia Christi* (zowel een actoriële als een spatiële aanduiding?) als punt waarop men — in ieder geval 1-2 en zijn collega's in Z — elkaar vindt. In de actoriële aanduidingen wordt veel nadruk gelegd op harmonie ondanks verschillen.

In s.44 installeert 1-2 *twee soorten katholieken* als actor (naast de oud-katholieken in s.43, waarmee de leden van de Oud-Katholieke kerk worden bedoeld), en benoemt deze als *rooms-katholieken* en *Nederlandse katholieken*. De actor *je* in “je hebt” is meer een hulpconstructie dan een actor. Met “voor mij” in s.45 benadrukt 1-2 dat het over *zijn* visie gaat. Daarin wordt de actor *een meneer Luns* geïnstalleerd als rooms-katholiek (s.45) maar de actor *al mijn collega's* als Nederlandse katholieken (s.46). Ook *de pastoor* in (kennelijk) de woonplaats van 1-2 geldt als Nederlandse katholiek (s.47), evenals *die paters* (deiktisch, kennelijk om terug te verwijzen naar eerder in het discours; s.48). *Ze* (de paters) gaan vrij om met *de Bijbel* (s.49). 1-2 installeert de actor *mijn oren* (die klapperen, s.49) als pars pro toto om zijn eigen verwondering hierover te verwoorden. 1-2 vraagt zich af wat de pater zelf gelooft (in gesimuleerde directe rede, “*ij*”; s.51).

(Sequentie III, actorialisatie)

Sequentie IV is net als sequentie II een overgangs-sequentie. Opvallend is het gebruik van het generaliserende *je* dat verder nauwelijks in de tekst voorkomt. Dit wijst op een reflectief of evaluatief karakter van de sequentie: er worden meer algemene conclusies getrokken.

In sequentie v vindt een overgang plaats naar de situatie zoals die zich in de multijd voordoet in de woonplaats W. Deze situatie wordt in de tekst neergezet als een tegenstelling tussen 1-2 en zijn katholieke vriendin enerzijds en de “ál te rechtzinnig hervormden” anderzijds. Hoewel de katholieke vriendin een “goede rooms-katholiek” is en de rechtzinnigen net als 1-2 hervormd zijn, ligt bij de houding van 1-2 tegenover de rechtzinnigen de nadruk op de verschillen en bij zijn houding tegenover de katholieke vriendin de nadruk op de overeenkomsten.

Sporen van enunciatie

In veel passages in het discours die zelf in de verleden tijd staan gebruikt 1-2 in zijn rol als narrator opeens de tegenwoordige tijd in tussenzinnen met een reflectief/sanc-tionerend karakter. Deze tussenzinnen hebben betrekking op:

- openheid (“stedeling”)
- betrokkenheid bij het op dat moment vertelde verhaal
- verlangen om verstaan te worden (“dat bedoel ik daar eigenlijk mee”)
- retorische vragen (aan zichzelf) bij herinneringen.

Er is sprake van inchoativiteit bij de oprichting van de Wereldraad van Kerken en in het algemeen in Amsterdam (“die vorming is in Amsterdam al eerder begonnen”). Punctualiteit komt op één plaats voor als illustratie van een meer algemene uitspraak over het geaccepteerd-zijn in Brabant en op twee plaatsen juist om een uitzondering aan te geven, over het bezoek van de pastoor in L en het noemen van de paus in de eucharistie in E, de plaats van het bezinningscentrum. Uitdrukkingen van iterativiteit hebben voornamelijk betrekking op de deelname aan de retraites in E. Terminativiteit komt alleen duidelijk voor in het beschrijven van de euforische uitkomst van het gezamenlijke proces van 1-2 met zijn collega’s in Z met betrekking tot de beleving van het avondmaal: “toen was ’t gebeurd” (niet, zoals in het dagelijks spraakgebruik, in de betekenis van “toen was ’t afgelopen” maar in de betekenis van “toen hadden we elkaar gevonden”).

De verschillende woon- en werkplaatsen van 1-2 spelen een belangrijke rol in de tekst en worden door 1-2 als narrator gebruikt om het discours te structureren. Er is in het benoemen van plaatsen veel sprake van iconisatie: plaatsnamen worden steeds concreet genoemd. Met enige voorzichtigheid kunnen we stellen dat de volgende waarden geassocieerd worden aan deze plaatsen:

Stad (Amsterdam)	vertrouwd
Dorp	vreemd
Ziekenhuis	open
Kerkelijke gemeente	gesloten
Amsterdam	open, vertrouwd

Brabant (J)	open, vreemd
L	gesloten, vreemd
Z	open, vertrouwd
X	open, (onbekend)
W	open/gesloten, vertrouwd/vreemd (ambivalent)
E	open, vreemd

Er worden in de tekst veel concrete personen-actoren opgevoerd: echtgenote, kinderen, collega's, de vicaris, paters in Brabant, Z en E, religieuze zusters, een vriendin en andere predikanten in W. De meeste van hen worden opgevoerd als medestanders van 1-2 als narrator/subject; slechts de 'zware' predikanten in W worden opgevoerd als tegenstanders. Er is veel sprake van communicatie en samenwerking met medestanders; het persoonlijk voornaamwoord "we/wij" wordt 30 keer gebruikt (tegen 53 keer voor "ik"). Ook in het aanduiden van zichzelf is 1-2 als narrator concreet: slechts tweemaal gebruikt hij "je" als gegeneraliseerd "ik", beide keren om een algemene tendens aan te duiden, en één keer als gegeneraliseerd "we", ook om iets algemeen aan te duiden.

1-2 treedt — behalve als narrator — ook op als observator; de passages worden verteld vanuit zijn standpunt. Dit is het standpunt van een "stedeling" (Amsterdammer) die niet van gisteren is en er bijvoorbeeld ook vroeg bij was als het om oecumene gaat. Hij identificeert zich vrij sterk met zijn werk als predikant/pastor (een groot deel van het discours heeft hierop betrekking), maar dan vooral met werk in teamverband, samen met collega's of in het geval van J met zijn echtgenote.

De in het discours geuite emoties zijn over het algemeen positief. Er is sprake van enthousiasme bij de oprichting van de Wereldraad van Kerken en over bijvoorbeeld de gesprekken met de pater in J. Waar de tekst handelt over de ervaringen van 1-2 in het bezinningscentrum in E is sprake van uitdrukkingen van verwondering en ook van genieten. Negatieve emoties komen eigenlijk alleen voor als het gaat om de zware predikanten in W: hier spreekt 1-2 als narrator/observator zijn afgrijzen over uit.

4.5.2.2 Discursieve semantiek: figurativisatie en thematisatie

In de tekst vindt figurativisatie plaats middels acht figuratieve trajecten. Dit zijn: Familie, Omgeving, Oecumene, Lichaam, Kerkgenootschappen, Kerkelijk ambt, Kerkelijke organisatie/leer en Arbeid/studie. Van deze figuratieve trajecten is een aantal verwant met elkaar. Aan de hand van deze verwantschap zijn de trajecten te groeperen tot twee configuraties.

Configuratie 1: geloof/kerk

Hiertoe kunnen de trajecten oecumene, kerkgenootschappen, kerkelijk ambt en kerkelijke organisatie/leer gerekend worden. Mogelijk ook het traject arbeid en studie, omdat dit specifiek betrekking heeft op predikantenwerk.

Configuratie 2: (inter)persoonlijk

Hiertoe kunnen de trajecten familie, omgeving en lichaam gerekend worden.

Gezien de redundantie van figuren die betrekking hebben op “kerk” in vele gedaanten (configuratie geloof) zou de figuratieve isotopie kunnen zijn: diversiteit in de kerk.

De thematische trajecten zeggen iets over het opzicht waaronder de figuratieve trajecten verschijnen, ofwel in naam waarvan de figuren in de tekst zijn geïnstalleerd. Zij zeggen iets over de waarden die in de figuren geïnvesteerd zijn. Bij het op het spoor te komen van de thematische trajecten zijn spanningen of tegenstellingen binnen de figuratieve trajecten een belangrijke aanwijzing.

Binnen de figuratieve configuraties zijn de volgende thematische trajecten te onderscheiden:

Open vs. gesloten

Dit is een spanning die te onderscheiden is in de trajecten oecumene (openheid van het oecumenisch gesprek), kerkelijk ambt (sommige ambtsdragers zijn open ingesteld en anderen niet), kerkelijke organisatie/leer (sommige figuren hierin dragen bij aan openheid, anderen juist niet) en arbeid en studie (de meeste figuren hierin staan in het teken van openheid).

Een vs. verdeeld

Dit is een spanning die te onderscheiden is in de trajecten familie (allen zijn één door hetzelfde doopsel), oecumene (eenheid in de Wereldraad van Kerken), kerkgenootschappen (sommigen zijn op eenheid ingesteld, anderen niet zoals de ‘echte’ rooms-katholieken en de gereformeerde bond) en kerkelijke organisatie/leer (men vindt elkaar in de realis presentia Christi; anderen houden juist aparte diensten).

Licht vs. zwaar

Dit is een spanning die te onderscheiden is in de trajecten kerkelijk ambt (sommige ambtsdragers zijn “zwaar”, anderen niet), kerkgenootschappen (idem) en lichaam (met rechtzinnigen niet uit de voeten kunnen, wat haast een fysieke zwaarte suggereert; door de vloer zakken).

Verscheiden vs. uniform

Dit is een spanning die met name te onderscheiden is in de trajecten kerkgenootschappen (dit traject is in zichzelf al verscheiden) en kerkelijke organisatie/leer (de figuren van dit traject zijn eveneens zeer verscheiden, sommige uit de protestantse kerk en anderen uit de katholieke kerk).

Eigen vs. vreemd

Dit is een spanning die met name te onderscheiden is in de trajecten omgeving (stad is eigen/vertrouwd, dorp is vreemd), kerkelijke organisatie/leer (sommige figuren hierin zijn eigen, andere figuren komen uit andere geloofsrichting en zijn daarmee vreemd) en lichaam (kind op de schouders is eigen, klapperende oren wijzen op verwondering en daarmee vreemdheid).

Thematische isotopie

Gezien de redundantie in het discours van de trajecten open vs. gesloten en een vs. verdeeld, en die van het traject verscheiden vs. uniform, zou een thematische isotopie te formuleren zijn als: eenheid in openheid en verscheidenheid.

4.5.2.3 Narratieve syntaxis

Bij het achterhalen van de in de tekst geïnstalleerde NP's valt op dat er nauwelijks sprake is van expliciete transformatie. Wél is er duidelijk sprake van bepaalde waarden en anti-waarden, het streven naar realisatie van die waarden én kennelijke realisatie van die waarden. Het lijkt erop dat alleen de eindtoestand van (mogelijk plaatsgevonden) transformaties in de tekst voorkomt en dat de begintoestand van deze transformaties als het ware geïmpliceerd wordt.

Voorbeelden hiervan zijn:

- ▶ De oprichting van de Wereldraad van Kerken in s.4; de situatie vóór de oprichting komt niet ter sprake (s.4).
- ▶ De oecumenische vorming is al eerder begonnen, maar de situatie vóór die vorming begon komt niet ter sprake (s.9).
- ▶ De overeenstemming tussen 1-2 en zijn collega's over de realis presentia; de situatie vóór het bereiken van deze overeenstemming komt niet ter sprake (s.53).

Er is sprake van een primair (algemeen) NP dat door 1-2 als narrator wordt geïnstalleerd in het geheel van het discours. Dit primaire NP valt te omschrijven als "oecumenische communicatie" dat op te vatten is als realisatie van het waardencomplex "eenheid in verscheidenheid". In sequentie IV wordt dit als het ware samengevat in de spanning tussen het "eigen kerk blijven" en "meegaan met een andere geloofsrichting". Hierbij geeft 1-2 aan — met een terugverwijzing naar sequentie I — dat er zich een transformatie heeft voltrokken in het kader van dit NP. In de door hem geïnstalleerde beginsituatie in Amsterdam is weliswaar de kiem gelegd, met als prominente gebeurtenis de oprichtingsbijeenkomst van de Wereldraad van Kerken, maar kennelijk is er toch nog geen sprake van "eenheid in verscheidenheid". Deze is er in E inmiddels wel. Opvallend is dat hierbij voor 1-2 de deelname van katholieke actoren kennelijk essentieel is. De belangrijkste transformatie in de tekst is die van afwezigheid van contact met katholieken (en daarmee kennelijk géén oecumene

of eenheid-in-verscheidenheid, tenminste niet in de voor 1-2 volledige zin van het woord) naar aanwezigheid van contact met katholieken.

1-2 roept verschillende secundaire NPs op die feitelijk varianten zijn op het primaire NP. Als destinator van het primaire NP kan de oprichting van de Wereldraad van Kerken gezien worden, maar ook een drang tot openheid die 1-2 toeschrijft aan zichzelf en zijn echtgenote. Deze destinatoren, beide gesitueerd in de beginperiode in Amsterdam, verschaffen 1-2 (en zijn echtgenote) competentie. Het streven naar “eenheid in verscheidenheid” wordt geholpen door de zondagsschoolkinderen uit J, de collega’s van 1-2, de “Nederlandse katholieken” in E en de katholieke vriendin. De bisschop en vicaris van het diocesis van Z treden op als niet-tegenstanders. De pastoor in L treedt op als niet-helper. Het NP wordt tegengewerkt door de sfeer in L, door “Rooms” katholieken en door de zware protestanten in W. Waar actoren expliciet als tegenstanders geïnstalleerd worden gaat het, met andere woorden, steeds om orthodoxe gelovigen. In dit licht is het opvallend dat 1-2 zichzelf een “orthodox hervormde” noemt. Over het algemeen slaagt de performantie. In W slaagt ze wél met de katholieke vriendin, maar niet met de “zware” protestanten omdat 1-2 in dit geval weigert om competent te zijn.

Het meest intensief met betekenis geladen secundaire NP is waarschijnlijk te vinden in het deel van de tekst dat over het avondmaal gaat (s.39-60). De overeenstemming over de voor 1-2 “wezenlijke” performantie “avondmaal houden” komt tot stand in Z, de locatie die in de tekst wordt neergezet als de meest oecumenische situatie: één team dat (in tegenstelling tot in L) de performantie “avondmaal houden” verricht en daarmee samen de aanwezigheid van Christus (*realis presentia Christi*) in de gemeente mogelijk maakt. Het lijkt erop dat — in de visie van 1-2 zoals die in de tekst naar voren komt — de gemeente het feitelijke subject is van de performantie “avondmaal houden”. Het object dat hierdoor verworven wordt is de *realis presentia Christi*. Maar wie is dan de destinator? Mogelijk is er een verwijzing naar de destinator in de (sanctionerende) uitspraak van 1-2 als destinator in s. 53: “Dáár vonden we elkaar op. En toen was ’t gebeurd”. Deze uitspraak suggereert een ervaring van plotselinge uitkomst, die de cognitieve inspanningen van de betrokken actoren overstijgt en die in ieder geval voor de narrator een euforische ervaring geweest is. Als tegenstelling wordt hier in s.57-59 de transsubstantiatie tegenover geplaatst met de priester (“wat de priester daar doet”, s.58) als subject en een eveneens ongenoemde destinator, hoewel hier mogelijk de rooms-katholieke leer als destinator geïmpliceerd wordt, gezien het feit dat de tegenstelling in de tekst binnen het kader van de tegenstelling tussen rooms-katholieken en Nederlandse katholieken gezet wordt. In ieder geval wordt de transsubstantiatie in de tekst in verband gebracht met de actor “rooms-katholieken” en de *realis presentia* in verband met de Nederlandse katholieken, waarbij de collega’s van 1-2 in Z als *pars pro toto* functioneren.

Het NP “oecumenische communicatie” loopt in deze sequentie — ondanks de veranderingen in tijd en plaats — nog steeds door. 1–2 gebruikt een retorische vraag aan 1–1 als middel tot introductie van een kennelijk voor hem wezenlijk onderscheid: dat tussen helpers en tegenstanders binnen de rooms-katholieke actoren in dit NP. De “Rooms katholieken” worden impliciet opgevoerd als tegenstanders van het NP “oecumenische communicatie” en de “Nederlandse katholieken” als helpers hierin. De performantie slaagt: 1–2 spreekt als sanctie uit dat het “allemaal goed gaat” en dat hij en zijn vrouw “helemaal geaccepteerd” zijn, ook dat hij het “mooi” vindt. Dit ondanks een zekere spanning die spreekt uit het klapperen met de oren over de vrije manier waarop de Nederlands-katholieke actoren in Deventer met de bijbel omgaan (spanning met de eerder genoemde hervormde identiteit) en het vermoeden dat de ouderen in Deventer wel eens tot de tegenstanders zouden kunnen behoren.

Kennelijk om zijn punt te versterken introduceert 1–2 als narrator in 53 een hulp-NP dat teruggrijpt op de ervaringen in Z, waar hij en zijn collega’s overeenstemming bereikten over het avondmaal. Hierbij treedt de realis presentia op als destinator die competentie verschaft tot het verwerven van het object “Avondmaal” (gemeente competent, priester niet-competent) en de transsubstantiatie als anti-destinator die deze competentie juist verhindert (gemeente incompetent, priester competent). (Sequentie III, Narratieve syntaxis)

4.5.2.4 Narratieve semantiek

Het mogelijke object in het primaire NP is — zoals al opgemerkt bij de narratieve syntaxis — op te vatten als realisatie van het waardencomplex “eenheid in verscheidenheid”. /Een/ en /verscheiden/ zijn belangrijke basiswaarden in het discours. Deze waarden staan in gespannen verhouding tot de waarden /verdeeld/ respectievelijk /uniform/, die in de tekst worden toegeschreven aan de rechtzinnigen in W en de ouderen in E. Het vasthouden aan de (met de waarde /uniform/ geïnvesteerde) oude rooms-katholieke leer of het houden van aparte diensten door de rechtzinnigen leidt tot realisatie van de waarde /verdeeld/. Dit gaat samen met de waarde /gesloten/, die verbonden lijkt met de waarde /zwaar/ en die in tegenstelling staat tot de in het algemene NP nagestreefde waarde /open/.

De waarden /open/, /verscheiden/ en /een/ komen samen in het object avondmaal in segment 53, dat in de tekst wordt verbonden met de realis presentia Christi. Deze ‘werkelijke aanwezigheid’ wordt door 1–2 als “wezenlijk” geëvalueerd en lijkt daarmee — als het gaat om de intensiteit van de betekenis — het belangrijkste object te zijn in het discours. De (oecumenische) gemeente — een actor die verbonden is met de waarden /een/ en /verscheiden/ — is hierbij het subject van de performantie.

De oppositie /eigen/ vs. /vreemd/ speelt een ambivalente rol in het discours. 1–2 noemt zichzelf orthodox hervormde, maar geeft toch de voorkeur aan de “vreemde” katholieken boven de “eigen” mede-hervormden. Aan de andere kant wordt de eigenheid van zijn Amsterdamse afkomst wél positief geëvalueerd; dit heeft waarschijnlijk te maken met de waarden /open/ en /verscheiden/ waarmee de locatie “Amsterdam” in de tekst is geïnvesteerd.

De belangrijkste transformatie in de tekst is die van een situatie zonder contact met katholieken (in Amsterdam) naar een situatie met contact met katholieken, met name uitgewerkt naar de situaties in E en Z. De situatie in Amsterdam wordt geïnvesteerd met de waarden /open/, /verscheiden/ en niet-/een/ (ondanks de Wereldraad van Kerken); van realisatie van de waarde /een/ is pas sprake bij deelname van de katholieke actoren. De situaties in E en Z worden geïnvesteerd met de waarden ópen/, /verscheiden/ (intensier dan in Amsterdam) en /een/.

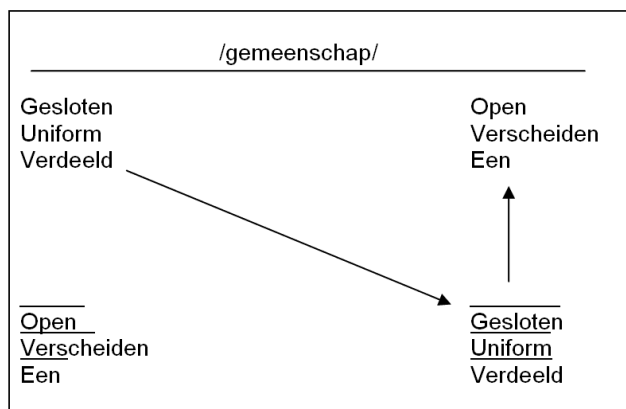
Tenslotte wordt de waarde /een/ in de tekst vooral in verband gebracht met “geloof” en de waarde /verscheiden/ vooral in verband gebracht met “kerk”. Het lijkt erop dat er binnen het waardencomplex dat wordt gevormd door de opposities /een/ vs. /verdeeld/ en /verscheiden/ vs. /uniform/ ook nog sprake is van een oppositie /binnen/ (eigen geloof) vs. /buiten/ (kerkgenootschap).

4.5.2.5 Fundamentele syntaxis en semantiek

Er is in de tekst wel sprake van basisspanningen/basiswaarden maar veel minder van transformatie of ontwikkeling. De voornaamste transformatie is de verschijning van katholieke actoren in de tekst; deze komen in de tekst naar voren als noodzakelijke voorwaarde voor het realiseren van de voornaamste waarden.

De basiswaarden zijn: /een/, /verscheiden/ en /open/. Deze komen in geconcentreerde vorm samen in de performantie “avondmaal houden” die verbonden is met de verwerving van het object “realis presentia Christi”. Deze wordt tegenover het anti-object “transsubstantiatie” gezet. Deze is weliswaar ook gevolg van een performantie “avondmaal houden”, maar het is een anti-object dat geïnvesteerd is met de basis-antiwaarden /verdeeld/, /uniform/ en /gesloten/. Opvallend hierbij is dat voor het realiseren van het gehele basiswaardencomplex /een/, /verscheiden/ en /open/ de deelname van katholieke actoren essentieel is, terwijl juist het anti-object — geïnvesteerd met de basis-antiwaarden — bij uitstek een katholieke leerstelling is.

De door 1–2 als narrator aangehaalde hervormde doop en ook de “zware protestanten” in W. zijn als figuren geïnvesteerd met de waarden /gesloten/, /uniform/ en /verdeeld/. De in Amsterdam gesitueerde figuren zijn te beschouwen als een “tussenfase”, terwijl met name de bereikte overeenstemming over de realis presentia met de collega’s in Z geïnvesteerd is met de basiswaarden /een/, /verscheiden/ en /open/.



4.5.3 Een theologische interpretatie

4.5.3.1 Spiritualiteit

De spiritualiteit van 1-2, zoals die in de tekst naar voren komt, ligt besloten in het streven naar oecumenische communicatie, dat een realisatie inhoudt van het waardencomplex “eenheid in verscheidenheid”. Het verlangen naar communicatie komt niet alleen tot uitdrukking in het narratief programma, maar ook bijvoorbeeld in de interactie tussen 1-2 als narrator en de interviewer als narrataire die actief door de narrator in het discours betrokken wordt, en het veelvuldige betrekken van andere actoren in het discours. 1-2 komt in de tekst naar voren als iemand die actief streeft naar deze oecumenische communicatie; zowel in zijn werk in het verleden als in zijn huidige activiteiten in zijn woonplaats en in het bezinningscentrum in E. Verder is de (oecumenische) gemeente belangrijk voor zijn spiritualiteit, als de plaats waar de aanwezigheid van Christus (realis presentia) gerealiseerd wordt in het avondmaal. Daarbij zijn twee dingen opvallend. Ten eerste is er het verschil dat daarbij door 1-2 als narrator wordt gemaakt tussen “je eigen geloof” en “kerkopvatting”. Het lijkt erop dat hij deze als gescheiden grootheden ziet. Ten tweede valt de nadruk op die 1-2 legt op het contact met katholieken als kennelijk noodzakelijke voorwaarde voor echte oecumene. Er is in de tekst pas sprake van realisatie van de belangrijkste waarden als er ook katholieke actoren bij betrokken zijn.

Voor het eigen Godsgeloof van 1-2 zijn in de tekst weinig aanwijzingen te vinden. Alle nadruk ligt op de gemeenschap, of dit nu de oecumenische inspanningen zijn in L, het oecumenische gesprek met de collega's in Z en X of de ervaringen met paters en andere deelnemers in E. De enige aanwijzing voor ervaringen van transcendente aard is te vinden in het tekstgedeelte waar 1-2 verhaalt over het bereiken van

overeenstemming tussen hemzelf en zijn collega's over het avondmaal: "toen was 't gebeurd". Dit suggereert een ervaring die de bedenkensels van de menselijke actoren te boven gaat: mogelijk een ervaring van de aanwezigheid van Christus, die voor allen wezenlijk blijkt als het om het avondmaal gaat. Deze opvatting over het avondmaal, die aldus in de tekst gesanctioneerd wordt met een Christus-ervaring, staat in de tekst tegenover de transsubstantiatieleer als destinator van de avondmaal-performantie, waarbij de gemeente als subject van het avondmaal buiten beeld blijft. Het lijkt in wezen te gaan om een tegenstelling tussen geest en letter, waarbij voor de letter geen plaats lijkt te zijn in de spiritualiteit van 1-2. Dit is opvallend in het licht van zijn eerdere zelf-definitie in de tekst als "orthodox hervormde". Blijkbaar is 1-2 heel wat minder orthodox dan hij de interviewer wil doen geloven.

4.5.3.2 Motivatie

De deelname van 1-2 aan de retraites in het bezinningscentrum in E lijken het meest ingegeven te zijn door zijn verlangen naar communicatie met katholieken, die noodzakelijk is voor zijn streven naar oecumene.

4.5.3.3 Waarden en onwaarden

De dragende waarden in de tekst zijn eenheid, verscheidenheid en openheid. Deze komen in de meest intensieve vorm samen in het object "realis presentia Christi". 1-2 installeert als narrator de gemeente als subject die dit object verwerft. Het gaat hierbij expliciet om de oecumenische gemeente. Door 1-2 wordt eenheid neergezet als juist het tegenovergestelde van uniformiteit; het gaat om een dynamische eenheid die communicatie tussen verschillende geloofsrichtingen voor-onderstelt.

De oecumenische gemeente wordt in de tekst gesteld tegenover de "roomse katholieken", waarvan in het bijzonder de avondmaals-opvatting afgewezen wordt. In de "rooms-katholieke" opvatting zoals die in de tekst neergezet wordt is de gemeente onzichtbaar; de nadruk ligt op de priester. De "roomse katholieken" worden aldus neergezet als vertegenwoordigers van de anti-waarden uniformiteit en geslotenheid (en mogelijk ook verdeeldheid). Door deze wijze van voorstellen dreigt de typering van de katholieke kerk als instituut een karikatuur te worden, waarbij alle elementen waar 1-2 zich niet in kan vinden (hiërarchie en leer) in wezen worden afgedaan als realisaties van de anti-waarden. De karikaturisering geldt overigens nog sterker voor de andere actor die in de tekst als tegenstander fungeert, de "zware" predikanten in W, hoewel hier tegelijk sprake lijkt te zijn van een zekere spijtigheid in de constatering "dan ben je beide hervormd".

In het streven naar de dragende waarden ligt het accent voor het overgrote deel op de menselijke inspanningen hiertoe. Ook bij de performantie "avondmaal houden" is de gemeente het subject dat de performantie verricht en daarmee de aanwezigheid

van Christus realiseert. Toch lijkt er in het tekstgedeelte dat gaat over het avondmaal wel sprake van een ervaring van transcendentie; de bereikte overeenstemming hierover wordt beschreven in termen die een euforische ervaring suggereren die de betrokken actoren eerder overkomt dan dat ze het resultaat is van hun inspanningen. Heeft uiteindelijk toch Christus zélf het laatste woord gehad?

Als Christus uiteindelijk mag gelden als de destinator van het avondmaal dat door de gemeente gevierd wordt — de gemeente brengt de presentie van Christus tot stand, maar *wordt* omgekeerd ook zelf tot stand gebracht door Christus — komt de avondmaalspraktijk van 1–2 (en zijn collega's) in een interessant licht te staan. Van Eijk wijst op de avondmaalsopvatting van Augustinus, waarin de gemeente — als “ware lichaam” van Christus — en de eucharistie een eenheid vormen.¹⁴ Bijna vijftig jaar eerder wees 1–2's geloofsgenoot Lekkerkerker er eveneens op “dat wij ook bij Augustinus de leer over de tegenwoordigheid des Heren in het avondmaal niet mogen isoleren van wat hij in het algemeen schrijft over deze tegenwoordigheid in de gemeente¹⁵”. De avondmaalsopvatting zoals die in de tekst verwoord wordt, lijkt hier dichtbij te komen. De term waarop de actoren elkaar vinden — *realis presentia Christi* — stamt echter uit een veel latere avondmaalsopvatting, waarin de aandacht en beleving van de eucharistie zich verplaatst hebben van het geheel van de liturgische handeling (in de gemeente) naar de substantie van het avondmaal, brood en wijn.¹⁶

Het decreet “Unitatis redintegratio” van Vaticanum II stelt onder andere het “blijk [geven] van het katholieke geloof betreffende dat sacrament” als voorwaarde voor niet-katholieke gedoopten om bepaalde sacramenten, waaronder de eucharistie, te kunnen ontvangen. Van Eijk meent in zijn commentaar hierop dat gezamenlijk (katholiek) geloof zich bewijst in het samen kunnen voltrekken van dezelfde liturgische handeling met dezelfde woorden.¹⁷ Het gaat — aldus Van Eijk — in wezen om herkenning en erkenning van eenzelfde liturgische praktijk. Hierbij ligt dus opnieuw de volle nadruk op het geheel van de liturgische handeling. Van Eijk wijst tenslotte ook — in een nuancering van de katholieke opvatting dat de gezamenlijke viering van de eucharistie slechts uitdrukking kan zijn van *bestaande* eenheid en niet een stap of hulp op de weg naar die eenheid — op de *voorlopigheid* van het vieren van het avondmaal: wij vieren de eucharistie “totdat Hij komt¹⁸”. De vraag die hij daarbij stelt — of ook de bestaande eenheid niet in het teken staat van de hoop op de volkomen eenheid (in Christus), en daardoor in de schaduw staat van die volkomen eenheid — zal mogelijk door 1–2 met een volmondig “ja” beantwoord worden.

¹⁴ Van Eijk 2000, 238v.

¹⁵ Lekkerkerker 1953, 126.

¹⁶ Van Eijk 2000, 244v.

¹⁷ *ibid.*, 259

¹⁸ Van Eijk 2000, 265.

4.6 Interview Nora Walters

Nora Walters is een vrouw van middelbare leeftijd, zonder expliciet kerkelijke affiliatie. Zij woont in het oosten van het land en neemt regelmatig deel aan meditaties in een klooster in dezelfde regio. Rinie van Eerssel, die deze meditaties leidt, is ook haar persoonlijke begeleidster.

4.6.1 De tekst

[Opmerking vooraf: hoewel dit niet aan de tekst af te lezen is, is er bij het spreken van de respondent vrijwel voortdurend sprake van een zeer vlakke intonatie, ook bij geaccentueerde woorden]

Ik merk dat eh, dat ik op 'n gegeven moment als ik erover aan 't praten ben dat ik bijna 1
lyrisch erover aan 't praten ben...

Maar da's helemaal niet verkeerd.... 2

Nee, da's ook helemaal niet verkeerd, want dat is gewoon die verwondering, en ja, ik 3
bedoel, die gesprekken die ik met Rinie van Eerssel heb gehad, ja, dat ze ook, dat ik toen 4
gewoon in 't proces zat van ja, dus, ik had ontslag gekregen vanwege dat m'n gezondheid 5
naar beneden ging, wat ook helemaal niet reëel was, maar goed, ik had daar gewoon 6 1
heel veel moeite mee, en dat ze ook zei zo van: kun je je ooit nog eens herinneren dat je 7
in je leven als kind zijnde momenten had dat je heel erg aan 't genieten was. Ik wil dat je
daar graag over nadenkt en dan in ons volgende gesprek daar eh, over vertelt, over wilt
vertellen. Ik ontdekte dat dus, en zo, en eh, ja.. Ik ervaarde toen dat 't zó prachtig was dat 8
ik daar de gelegenheid voor kreeg, door Rinie gekregen en door mezelf toegestaan, eh,
om eh, daar naar te kijken, er ging zo'n wereld open.. En toen ik haar, dat hele verhaal
aan haar verteld had, toen zei ze, nou kijk, als je nou weer eens momenten in je leven 9
hebt dat eh, 't niet goed gaat met je, kun je altijd terugkeren naar dát moment, want
daar heb je wérkelijk genoten. En 't is gewoon belangrijk dat je in je leven, dat geldt voor 10
iedereen, dat je in je leven geniet. Om de zware momenten te kunnen doorstaan. Ja. En
eh, ja, naarmate ik verder groei, ja, dan ga ik gewoon volop aan 't genieten. Natuurlijk, 11
ik ben in 't leven, en ik ben hier ook in de wereld... Ik ben eh, vorige maand oma
geworden voor 't eerst.. En daar, daar geniet ik ook van, hè... Ja, 't is zo prachtig.. om 12
dat even te vertellen zo, van dat ik nu, ik dus nu meer kan gaan genieten van alles, en de 13
verwondering eh, veel meer eh, was 't heel bijzonder voor mij dat mijn kind, mijn zoon, 14
die in mijn buik gegroeid is, die ik in 't leven, gehólp en heb 't leven te geven, dat die
dus nu óók papa werd. En hij een zoon kreeg. Dat was zó bijzonder, zó mooi. Ja. Zeer
ontroerend.

Ja, 't is ook gewoon heel ontroerend als een kind geboren wordt.. Ik ben zelf sinds een maand of drie peettante, ik heb zelf geen kinderen, maar mijn allerbeste vriendin die heeft een dochttertje gekregen, ruim drie maanden geleden. En ik ben zelf bij de bevalling geweest. Dat vind ik zelf nog steeds 't meest ontroerende moment in m'n leven, toen dat kindje geboren werd... II

't Is nieuw leven, en naarmate ik dus verander, heel anders in mijn leven sta, veel meer dus in de spirituele eh, eh, in 't spirituele ben gegroeid, heb je heel andere contacten met alles, hè? Ook de zoon van een vriendin die ik dus al 26 jaar ken, die kreeg een tweede kindje, en dan is er een nieuw ménsje geboren. Zo bijzonder, een nieuw mensje. En ja, een paar weken daarna werd mijn eigen kleinkind geboren. En ik had echt op de dag dat mijn schoondochter uitgeteld was, ik had zo'n contact met dat kindje, ik wist van, ik vóelde ook hoe dat kindje dus geboren, dat geboren zou worden, en dat 't gewoon z'n moeilijke weg moest gaan, moest knokken om naar buiten te komen, en zo van: ik heb zo veilig naar binnen gezeten, zo warm, en in een keer kom je in die kou zo, weet je wel? En ik hoop je dat, je vader en je moeder gewoon heel goed met je om kunnen gaan, dat ze al de liefde die jij nodig hebt aan je kunnen geven... Zo was ik er maar mee bezig, zo. Ja. Mooi.

Rinie heeft je dus op 'n goed moment gevraagd van: kun je je nog een moment herinneren dat je als kind heel erg genoot.. Zat dat tóen al in, dat jij weet, toen je kind was, dat dat genieten voor jou zo belangrijk was?

Ja... ja, want eh, dat is ook gewoon eh, dat voorval dat ik dus naar boven heb kunnen halen, dat was, ja, ik weet niet eens meer hoe oud ik was, maar wel in m'n hele vroegste jeugd jaren.. M'n vader en moeder waren op vakantie, en een zus, de jongste zus van mijn moeder en haar man, die pasten bij ons op. Ik weet niet, we hadden een gezin van zes kinderen, maar ik weet dus niet of er op dat moment, hoeveel kinderen er waren.. Of de twee jongens al geboren waren, dat weet ik écht helemaal niet meer.. Ehm, en wat ik altijd leuk vond, om een tentje te bouwen. Echt zo'n eigen knus plekje, dus als je 't goed beschouwt had ik tóen al behoefte aan een eigen knus plekje. Om zelf eh, gewoon zelf lekker bezig te zijn, te genieten. Zeg maar, totaal te zijn. Enne.. mijn vader ging altijd een keer per maand altijd naar de [onverst.] in J om daar groente en fruit te halen. Hij had dus alle jute zakken..Dus ik had 'n tent gebouwd van een deken, zo in de zandbak, aan de ene kant een schop in de zandbak, andere kant een hark eh, in de zandbak, en daar had ik een touw overheen gespannen, en dan ging ik eerst een deken overheen, maar ja, dan is 't nog open, dus ik wou aan de voorkant en aan de achterkant er iets voor, dus een jute zak, met wasknijpers er allemaal aan, maar ja, zat ik helemaal opgesloten. Maar ik was héél creatief, dus ik dacht, schaar, dus ik knip er een raampje in. Dus ik kon een raampje naar buiten kijken, en kon zien wie er aan kwam, en als er een broertje of een zusje kwam, broer boven me en zus onder me, nou goed, ha, hier ben ik, en wil je ook bij me in de tent komen, en dan kon je in 't zand spelen, zo ja, nou, ik zie 't nog helemaal vóór me.. Zó en, zo, ik vond het zó leuk, ik was zó lekker bezig.. III

en de geur van jute.. Vind ik nog steeds lekker ruiken.. Dus ik vond 't prachtig, ik heb 37/38
 zó heerlijk gespeeld.. Alleen toen m'n vader en moeder weer terug waren van vakantie, 39
 en m'n vader dus dat gat zag... Die was ónt-zet-tend boos. En dat vonden, daar, door 40 III
 dát soort omstandigheden, heb ik in mijn leven het genieten afgeleerd. Of heel, weet 41
 je wel, ik zag altijd, je kunt genieten dáár, en je kunt genieten hier, dus als je geniet 42
 dus van ver van je vandaan, oppervlakkig, weet je wel, zo van: éven genieten want dan
 kunnen ze 't niet meer van me af pakken, want als 't eenmaal in je hart zit, ja, dan is 't
 zó kwetsbaar als ze dan boos worden, boos worden.. Zo. weet je wel, van eh, heb je niks 43
 anders te doen.. Weet je wel? Zo van: zit je weer te niksen? Je moet wat doen! Nou, juist
 dat niksen vond ik zo heerlijk, want dan was, was ik Nora. Dus.. Ik ben dus nu 80, 100 44 —
 procent afgekeurd, 't is voor mij zó'n geschenk.. In de eerste plaats 't genieten natuurlijk, 45
 maar zó'n geschenk, ik kan dát doen waar ik zin in heb. Ik heb tegelijkertijd heel veel 46
 moeten afleren, heel veel geconditioneerd zijn, alle patronen allemaal af moeten leren, 47
 dus een héél proces, maar ik kan zó genieten, en zo... Ik kan álles doen wat ik wil. Ja. 48
 Als ik verplicht had moeten werken voor m'n inkomsten, dan was ik nog stééds niet zo 49
 blij geweest.. En ik ben zó blij... [Stem blijft voortdurend vlak] Ik ben zó blij... [lacht].
 En dat is mooi.. dat ik dus.. Dat ik dus door die meditaties, want daardoor allemaal is 50
 ontstaan, in ontwikkeling is gekomen, mijn honger naar kennis verruimd is, eh.. dat
 dat mij zóveel vreugde heeft gegeven, en 't extra mooie eraan is dat ik die vreugde kan 51
 uitstralen naar anderen. Als ik eh, gewoon hier beneden naar de supermarkt loop, en d'r 52
 zijn mensen die me aankijken, of ze kijken, en dan kijken ze nog eens een keer, weet je
 wel, en dan denk ik, waarom kijken ze naar me, o ja, volgens mij heb ik 'n glimlach op
 m'n gezicht. Maar dan denk ik wel eens: wat is er aan mij, zo. 53

Dat is ook tegenwoordig zo ongewoon...

54 IV
 Jaa. Of ik zeg, iedereen die ik tegenkom groet ik, altijd al gedaan, want dat vind ik
 gewoon fijn om te doen, goedemorgen, goedemiddag, en dan denk ik gut, we leven 55
 allemaal hier op de aarde, en dan is 't toch een kleine moeite om elkaar goeiedag te 56
 zeggen? Zo van, eh, goh, goeiemorgen, 'n fijne dag nog, zo, hè? Dan denk ik, ja, 't is een
 kleine moeite en je maakt 't leven gewoon voor jezelf, maar de ander ook, zo 57
 aangenaam. Dus dan ben ik extra, heel mooi, ook hoe mensen reageren, en, ja. Ja, 't zo
 kan uitdelen van mijn zaden.. Van mijn zaden uitdelen, mijn vruchten, hoe je 't noemen 58
 wilt. Ja. Ja, dan zit, dan ga ik niet, in geld, want als je 'n WAO-uitkering hebt, nou, dat
 is krabben en beitelten om rond te komen.. En eh, maar eh, daar zit de rijkdom gewoon 59
 niet in. Rijkdom zit helemaal niet in een mooie auto, of, eh, mooi huis of mooie spullen 60
 of zo. Nee, want de rijkdom zit bijvoorbeeld ook in de kaars die ik iedere ochtend
 aansteek. En daar ben ik eh, toen mee begonnen toen ik problemen met m'n ogen kreeg, 61 —
 ik heb, eh, dat was voordat ik Rinie van Eerssel leerde kennen en, ja, zo ernstig probleem 62
 met m'n ogen gekregen dat ik zeven maanden lang bijna niets meer heb kunnen zien, 63
 ook geen auto meer mocht rijden, en ik droeg een bril en met m'n bril en 64
 nog een vergrootglas erop geklemd en nog een ander vergrootglas erbij kon ik twee
 regels lezen en dan had ik 't gehad. Zeven maanden lang, toen ben ik aan m'n ene oog

geopereerd, en 't andere oog is opgegeven. Maar ik heb tóen, op dat moment, omdat ik	65	
altijd al erg graag 'n kaars aanstak, maar toen helemaal niet wist waaróm ik dat graag	66	v
deed, nu weet ik 't wel, maar.. Toen eh, een grote kaars gekocht en aangestoken en		
gezegd: dát is mijn lichtpuntje, daar hou ik mij aan vast. En ooit dus, ik had érgens had	67	
ik wel, had ik wél vertrouwen, dát is mijn lichtpuntje. En nu steek ik hem aan, gewoon	68	
omdat ik daar trouw aan wil zijn, trouw aan mezelf en trouw aan het geheel. De totaliteit.	69	
Ja.	70	

4.6.2 De analyse

4.6.2.1 Discursieve syntaxis

Temporalisatie, spatialisatie en actorialisatie

De eerste sequentie suggereert een nieuw begin (gekenmerkt door genieten) na het einde van een oude werksituatie, met de hulp van Rinie van Eerssel die de gelegenheid geeft en 1-2 (de respondent) zelf die het toestaat.

In de tweede sequentie wordt een temporele sprong gemaakt naar het (recente) verleden, de geboorte van het eerste kleinkind van 1-2. Hierin valt met name de actorialisatie op. Hoewel de actoren “zoon” en “schoondochter” menselijkerwijs het nauwst betrokken zouden zijn bij de geboorte van hun kind, suggereert de tekst dat 1-2 de actor is die het nauwste contact met het kindje heeft vóór de geboorte. De actor “kindje” wordt gedefinieerd naar de relatie met 1-2: het is haar eigen kleinkind, het kind van haar zoon die in haar buik (spatiële uitdrukking van een kennelijk nauwe actoriële relatie) gegroeid is. De ouders van de nieuw-geborene zijn slechts nevenfiguren. De geboorte wordt met name door de spatiële aanduidingen neergezet als een beproeving voor de actor “kindje” (wat het voor de actor “schoondochter” is wordt niet in de tekst genoemd): een moeilijke weg, knokken, van veilig binnen naar buiten in de kou.

Ook in de derde sequentie is 1-2 (grotendeels 1-2 als kind) de actor waar alles om draait. Zij neemt het initiatief tot het maken van een eigen knus plekje (spatieel) waarbij een temporeel verband met het heden wordt gelegd via “had ik tóen al”. Andere actoren zijn eventueel welkom daarin, maar dat is pas het geval als ze eerst door het raampje (spatieel) zichtbaar zijn voor 1-2. Het initiatief gaat daarbij uit van de actor “ik” (1-2 als kind): die bepaalt kennelijk wie er in mag om in het zand te spelen. Hoewel de aanleiding tot het “re-enactment” van deze episode een vraag naar het genieten was — en er in s.37 blijkbaar ook sprake is van genieten — krijgt de situatie in de vertelling een wending ten kwade. Dit wordt veroorzaakt door de reactie van de thuiskomende actor “vader”. 1-2 wijst, generaliserend, de als actor geïnstalleerde “dat soort omstandigheden” aan als oorzaak van het afleren van genieten. Zij werkt dit nog uit in het wat onduidelijk geformuleerde s. 42 waar de actor “ze” als

dreigend (boos worden) wordt neergezet. In tegenstelling tot de in s.43 sprekend opgevoerde “ze” (haar ouders?) vindt de actor “ik” (nog steeds 1–2 als kind) “niksen” heerlijk omdat ze dan Nora kan zijn.

1–1 verwijst in haar interventie in s.24 naar een vraag van *Rinie* aan 1–2 over haar kindertijd, en vraagt aan 1–2 of genieten toen al belangrijk was.

In de tekst die hierop volgt is 1–2 de belangrijkste actor. Daarnaast worden er andere actoren geïnstalleerd in de vorm van leden van de familie: de *jongste zus* van haar moeder en diens *man* die oppassen; *broertjes* en *zusjes* waarvan het aantal onduidelijk is; en *vader* en *moeder* waarvan met name de vader een rol speelt.

1–2 (*ik*) bouwt een tentje met behulp van de jute zakken die haar *vader* heeft (als gevolg van zijn maandelijks gang naar J, s.30). Aanvankelijk zit 1–2 opgesloten maar omdat ze “héél creatief” is knipt ze een raampje in de jute zak (s.33–34). Dit maakt het mogelijk om aan de actoren *broertje* of *zusje* — gepositioneerd als “broer boven me en zus onder me” — te laten weten dat zij daar is en hun te vragen of toe te staan om in de tent te komen zodat ze in het zand kunnen spelen (s.35).

Als de vader van 1–2 het gat ziet wordt hij (“ónt-zet-tend”) boos (s.40). Door de actor *dat soort omstandigheden* (generaliserend, s.41) heeft 1–2 het genieten afgeleerd.

De actoren in s.42 zijn onduidelijk. De *je* in “weet je wel” kan opgevat worden als 1–1 of als deel van een stopwoord. De *je* in “je kunt genieten...” is waarschijnlijk een gegeneraliseerde “ik”. De “ze” zijn mogelijk de ouders van 1–2 als kind. In s.43 is een stuk gesimuleerde directe rede ingelast waarin de *je* waarschijnlijk 1–2 is. In s.44 keert 1–2 terug naar *ik* als aanduiding van zichzelf: juist door datgene te doen wat de boze *ze* (in s.42–43) afkeuren, kan zij zichzelf (aangeduid met eigen naam) zijn.

(Sequentie III, Actoralisatie)

In sequentie IV verplaatst de focus van de tekst zich naar de huidige situatie van 1–2 waarin zij kan doen wat ze wil en geniet. Dit is gekomen door de actor “meditaties” maar ook door het “geschenk” van het afgekeurd-zijn. Net als tegenover de actoren “broer” en “zus” in sequentie III is 1–2 hier tegenover andere actoren (de gegeneraliseerde actoren “mensen” en “ze”) degene die iets te bieden heeft. Ze “deelt uit”.

In sequentie V wordt door de tekst een beeld opgeroepen van ernstige problemen (temporeel neergezet door terminatieve uitdrukkingen), die door de actor “ik” (1–2) worden overwonnen door vast te houden aan iets kleins (temporeel neergezet door inchoatieve uitdrukkingen). De kaars verwijst terug naar de rijkdom uit het einde van sequentie IV.

Het heden wordt in de tekst neergezet als een betere tijd dan het verleden. In het verleden is er druk vanuit de (boze) ouders en het werk. Het heden staat voor genieten

en groeien in het spirituele. Op een aantal plaatsen worden verleden en heden expliciet in oppositie gezet (“toen”/“nú”).

Begeleidster Rinie wordt met name genoemd en 1-2 noemt ook zichzelf bij name (op één plaats). Personen-actoren krijgen verder geen naam, ook niet haar zoon en schoondochter of haar vriendin. Er is wel sprake van contact, namelijk met Rinie en met het ongeboren kleinkind van 1-2; ook met niet nader aangeduide personen-actoren in haar leefomgeving doordat die zich over haar verbazen en zij aan hun “uitdeelt”. In de kindertijd van 1-2 is er sprake van contact met haar broertjes en zusjes doordat 1-2 Hen uitnodigt; ook is er sprake van contact met haar ouders, maar deze worden enkel neergezet als boos-zijnd en als bedervers van het genieten van 1-2. Behalve bij het contact met Rinie is er overigens geen sprake van reciprociteit.

Sporen van enunciatie

Binnen de communicatieve context van het interview reageert 1-1 op drie plaatsen op wat 1-2 zegt of haakt zij hierbij aan: twee keer kort als aanmoediging of bevestiging en één keer met een zelfmededeling. De zelfmededeling dient, evenals de aanmoedigingen, klaarblijkelijk om de fiduciaire relatie te versterken (thymische interventies). 1-2 reageert wel op deze interventies, maar niet echt actief. Bij de zelfmededeling van 1-1 reageert ze zelfs helemaal niet maar gaat ze door met haar eigen verhaal. 1-1 intervenueert éénmaal met een vraag die teruggrijpt op eerdere uitspraken van 1-2; dit is een vraag om uitwerking van deze uitspraken (cognitieve interventie). Hier gaat 1-2 op in door de verlangde uitwerking te verschaffen.

Er is op een aantal plaatsen sprake van simulatie van de directe rede: in het gesprek met Rinie, in haar fictieve gesprek met haar ongeboren kleinkind en bij de weergave van de boze ouders. Deze dragen bij tot verlevendiging van de tekst.

Als observateur vertelt 1-2 over zichzelf vanuit het standpunt van iemand die gegroeid is in kennis en daarmee veel onwetendheid achter zich heeft gelaten (“in ’t spirituele gegroeid”, segm. 3; “honger naar kennis”, segm. 6; “toen helemaal niet wist/nu weet ik ’t wel”, segm. 9). Daardoor heeft zij veel te bieden aan anderen en biedt zij dit ook (“uitdelen van mijn zaden”, segm. 7). Niettemin blijkt zij sterk op zichzelf gefocust. In de episode van haar schoondochter’s zwangerschap is zij ermee bezig. Ze heeft wel contact met het nog niet aanwezige kindje maar klaarblijkelijk niet met haar wel aanwezige schoondochter (die met de bevalling toch ook een “moeilijke weg” zal moeten gaan). Bij het spreken van 1-2 over contacten die zij heeft (“met alles” en met haar ongeboren kleinkind, beide in segm. 3) zijn — zoals hierboven al opgemerkt — geen sporen te vinden van reciprociteit van die contacten. Hetzelfde geldt bij de contacten met broertjes en zusjes in haar kindertijd in segm. 4 (zij mogen bij háár spelen) en met “anderen” in segm. 7 (1-2 deelt uit, maar ontvangt blijkbaar niets terug). In de episode over haar kindertijd (sequentie III) is sprake van sterke

benadrukking van haar eigen inventiviteit als kind (ze noemt zichzelf “héél creatief” vanwege het idee om een raampje in het jute te knippen) en van de boosheid van haar vader (die “ónt-zet-tend boos” wordt vanwege een beschadigde jute zak).

Als een pre-ambule tot de tekst wordt aan het begin door de transcribent de mededeling gedaan dat de intonatie van 1–2 vrijwel voortdurend zeer vlak is. Deze vlakheid wordt nog versterkt door veel gebruikte tussenwerpsels als “gewoon” (veertien keer gebruikt in 118 regels tekst), “zo van” (vijf keer) en “weet je wel” (vier keer). Het tussenwerpsel “gewoon” wordt ook gebruikt bij normaliter intense uitdrukkingen als “verwondering”, “heel veel moeite” en “z’n moeilijke weg”. Deze vlakheid is in contrast met de nadruk die 1–2 ook herhaaldelijk gebruikt (geaccentueerde woorden). Een verdere versterking van de vlakke indruk wordt gevormd door het gebruik van generaliserende uitdrukkingen en van uitdrukkingen die de indruk maken ontleend te zijn aan het jargon van het (new age-)vormingswerk en zodoende een cliché-indruk maken. Voorbeelden hiervan zijn “in ’t proces”, “ik ben in ’t leven”, “ik ben in de wereld”, “in ’t spirituele gegroeid”, “met alles”, “totaal te zijn”, “geconditioneerd zijn”, “alle patronen”, “uitstralen”, “uitdelen van m’n zaden/vruchten”, “het geheel”, “de totaliteit”.

Op het verbale vlak worden woorden gebruikt die op emoties duiden, in contrast met de (volgens de mededeling van de transcribent) vlakke spreektrant. Verbaal is er sprake van “verwondering” (zij het van intensiteit ontdaan door het gebruik van “gewoon”), “heel veel moeite” (idem), “zó prachtig”, “genieten”, “ontroerend” (in combinatie met het formeel aandoende “zeer”), “vóelde hoe...” (van intensiteit ontdaan door gebruik van “gewoon” en erop aansluitende cliché-achtige uitspraken), “mooi”, “zó leuk”, “zó lekker bezig”, “ónt-zet-tend boos” (over vader), “boos worden” (twee keer achter elkaar, van “ze”, kennelijk haar ouders), “vond ik heerlijk”, “zó blij” (drie keer achter elkaar met vlakke stem), “zóveel vreugde”, “heel mooi”, “wél vertrouwen”. Opvallend is dat in de verwoorde emoties veel gebruik wordt gemaakt van nadruk (geaccentueerde woorden), terwijl de transcribent meedeelt dat ook deze woorden met vlakke intonatie worden uitgesproken.

4.6.2.2 Discursieve semantiek: figurativisatie en thematisatie

In de tekst vindt figurativisatie plaats middels zeven figuratieve trajecten. Dit zijn: Arbeid, Lichaam/Gezondheid, Samenleving, Familie/Vriendenkring, Kinderwereld, Huishouden en Geestelijk leven. Gezien het voorkomen van enerzijds de individueel gekleurde trajecten “lichaam en gezondheid” en “geestelijk leven” en anderzijds een aantal trajecten die betrekking hebben op iets dat te omschrijven zou zijn als “leven in de wereld” (arbeid, familie/vriendenkring, kinderwereld, huishouden) is er een figuratieve isotopie denkbaar als: geestelijk leven en gezondheid in wereldse omstandigheden”.

De thematische trajecten zeggen iets over het opzicht waaronder de figuratieve trajecten verschijnen, ofwel in naam waarvan de figuren in de tekst zijn geïnstalleerd. Zij zeggen iets over de waarden die in de figuren geïnvesteerd zijn. Bij het op het spoor te komen van de thematische trajecten zijn spanningen of tegenstellingen binnen de figuratieve trajecten een belangrijke aanwijzing.

Binnen de figuratieve trajecten zijn de volgende thematische trajecten te onderscheiden:

Leven en dood

In een groot aantal trajecten is een spanning te onderscheiden tussen veilig en onveilig. Deze is met name terug te vinden in de trajecten lichaam en gezondheid (geboren worden), samenleving (leven in de wereld), familie en vriendenkring (geboren worden), huishouden (het aansteken van de kaars), geestelijk leven (geconditioneerd-zijn en patronen als blokkades tot het leven).

Veilig en onveilig

Deze spanning is met name te onderscheiden in de trajecten lichaam en gezondheid (geboren worden als weg van veilig binnen naar buiten in de kou), familie en vriendenkring (zie het voorgaande, en de onveiligheid door de boosheid van vader), kinderwereld (eigen knus plekje en de boosheid van vader), huishouden (eigen knus plekje opgebouwd van huishoudelijke voorwerpen).

Eigen en vreemd

In een kleiner aantal trajecten is een spanning te onderscheiden tussen eigen en vreemd. Dit geldt met name voor de trajecten arbeid (werk als kennelijk niet-eigen, niks als eigen) en geestelijk leven (geconditioneerd-zijn en patronen als niet-eigen; zaden en vruchten als eigen).

Vrij en gebonden

Deze spanning is met name te onderscheiden in de trajecten arbeid (werk als gebondenheid, zelf kunnen doen wat je wil) en geestelijk leven (geconditioneerd-zijn en patronen als gebondenheid).

Licht en donker

Deze spanning is met name te onderscheiden in de trajecten lichaam en gezondheid (oog kwijtraken; zicht in één oog terugkrijgen) en huishouden (kaars als lichtpuntje).

Thematische isotopie

De belangrijkste spanningen in de tekst lijken te zijn die tussen leven en dood en die tussen veilig en onveilig. Deze hebben een wat ambivalente verhouding tot elkaar: geboorte is leven, maar ook onveiligheid. Ook de spanning tussen eigen en vreemd kent deze ambivalentie ten opzichte van de spanning tussen veilig en onveilig: het maken van een eigen knus plekje brengt uiteindelijk krachtige afkeuring en daarmee onveiligheid met zich mee. Op grond hiervan zou een thematische isotopie te verwoorden zijn als: Eigen leven in licht en vrijheid, in een onveilige wereld.

4.6.2.3 Narratieve syntaxis

In een deel van de passage treedt I-1 op als narrator. Zij heeft kennelijk eerder een (primaire) NP “interview” geïnstalleerd, dat het raamwerk vormt waarbinnen het discours zich ontvouwt. Het door I-1 nagestreefde object is kennelijk kennis over het leven van I-2, een object dat cognitief van karakter is. Dit blijkt met name uit de cognitieve interventie van I-1 in segment 24. I-1 doet ook een aantal thymische interventies, met name in de segmenten 2, 15 (een lange) en 54. Deze zijn op te vatten als een thymische uiting van een streven door I-1 naar een relatie van onderling vertrouwen.

I-2 is de belangrijkste narrator in de passage, meteen vanaf segment 1. Haar primaire NP als narrator lijkt in segment 1 neer te komen op het delen van haar emoties met I-1; al vrij gauw komt hier een (belangrijker) NP bij dat kennelijk het geven van informatie over haar leven aan I-1 beoogt. In de communicatie met I-1 — de narrataire — legt I-2 als narrator de nadruk op hoe zij veranderd is. Op het niveau van het eigenlijke interview worden in de tekst formuleringen gebruikt als “toen ik gewoon in ’t proces zat” (als temporele aanduiding), “naarmate ik verder groei”, “veel meer dus in ... ’t spirituele ben gegroeid”. Het primaire NP (hoofd-NP) van I-2 als narrator behelst een transformatie van haarzelf (als subject) van “oude mens” naar “nieuwe mens”. Deze transformatie vindt uitdrukking in de verworven competenties van verwondering (s.4) en genieten (s.13 e.a.). Met de “oude mens” zijn figuren verbonden als “ontslag” (s.4), “werken” (s.49) en “patronen” (s.47). Met de “nieuwe mens” zijn figuren verbonden als “’t spirituele (s.17)”, “glimlach (s.52)” en “mijn zaden (s.58)”. Als destinatar van deze transformatie wordt in s.8 de begeleidster genoemd, maar ook I-2 zelf (“door mezelf toegestaan”).

Binnen het kader van dit primaire NP installeert I-2 een aantal NP’s die te beschouwen zijn als secundaire- of hulp-NP’s in dienst van het hoofd-NP. Hierin vindt re-enactment plaats van ervaringen uit het verleden en het heden.

Het eerste secundaire NP valt te omschrijven als “oma worden” en loopt van s.12 tot s.23. Hierin wordt een belangrijke rol gespeeld door de verwijzingen naar het hoofd-NP in s.13 en s.17. Er is sprake van competentie-verwerving waardoor het

subject (1-2) kan genieten en waardoor zij heel andere contacten met alles heeft (kunnen-handelen en weten-te-handelen). Dit maakt haar competent tot (cognitief en thymisch geladen) contact met haar ongeboren kleinkind. In het hulp-NP spreekt 1-2 aanvankelijk een euforische sanctie uit over de performantie “geboorte” (s.14). Direct daarna installeert zij echter, als narrator, een deel-NP waarin het ongeboren kindje op het eerste gezicht het subject is, maar dan nadrukkelijk door de ogen van 1-2 gezien. 1-2 sanctioneert geboorte in s.21 dysforisch als een overgang van veiligheid binnen naar een koude wereld buiten.

Het tweede secundaire NP, te omschrijven als “jeugdherinnering” (s.24-40) wordt in het discours opnieuw gereconstrueerd als reactie op manipulatie door 1-1. Deze manipulatie is een reactie op een verwijzing door 1-2 naar een eerdere soortgelijke manipulatie door de begeleidster-actor (s.7). Het doel van de manipulatie door deze actor was het competent maken van 1-2 tot disjunctie met het waarde-object “momenten dat het niet goed gaat” door (hernieuwde) conjunctie met het waarde-object “genieten”. In het NP “jeugdherinnering” vindt deze conjunctie inderdaad plaats. Direct daarop vindt echter disjunctie hiermee plaats door de sterk dysforische sanctie van de als anti-destinator optredende vader. Deze dysforie wordt door 1-2 in s.41-44 in het algemene doorgetrokken, waarbij “niksen” voor 1-2 als subject als object fungeert en voor de anonieme tegenstanders (s.42-43) als anti-object. Zowel de introductie van de anti-destinator als de generalisatie van de dysforie zijn acties van 1-2 zelf als narrator. Anders gezegd: de gereconstrueerde verwerving van het waarde-object “genieten” wordt door 1-2 zelf — als narrator die keuzes maakt in wat ze vertelt — onderuit gehaald.

Het derde secundaire NP heeft betrekking op het huidige leven van de narrator (s.45-61). Hierin is een anti-NP geïnstalleerd dat bepaald wordt door de performantie “werken voor m'n inkomsten”. Er is in het derde secundaire NP opnieuw sprake van competentie-verwerving, ditmaal in “omgekeerde zin”: 1-2 heeft veel moeten afleren (s.47). Dit leidt tot disjunctie met het (cognitieve?) object “geconditioneerd zijn/patronen” en conjunctie met het (thymische?) object vreugde (s.47-49). In het verlengde hiervan vindt ook overdracht plaats van het laatstgenoemde object, waarbij 1-2 subject van handeling is en anonieme “anderen” (s.51 en 58) subject van toestand. Als destinator van het geheel wordt “meditaties” genoemd (50).

In het vierde secundaire NP, te omschrijven als “oogproblemen”, maakt de tekst een sprongetje terug in de tijd tot vóór 1-2 de actor Rinie leerde kennen. In dit NP — dat direct voortkomt uit de sanctie over het vorige secundaire NP — treden haar oogproblemen aanvankelijk op als destinator die aanzet tot disjunctie van 1-2 met het waarde-object “gezichtsvermogen”. Deze disjunctie vormt weer de aanleiding tot conjunctie van 1-2 met het object “lichtpuntje”. De competentie (willen-handelen en weten-te-handelen) hiertoe komt ook voort uit haar vertrouwen, dat aldus optreedt

als destinator (s.69). Daarbij wordt opnieuw een verwijzing gemaakt naar het hoofd-NP: *tóen* wist 1–2 niet waarom ze dit deed, nu echter wel (s.66–67).

Deze sequentie maakt een sprongetje terug in de tijd tot vóór 1–2 de actor Rinie leerde kennen. In het NP “kaars opsteken” — dat direct voortkomt uit de sanctie over het NP “rijkdom” — treden haar oogproblemen op als destinator die aanzet tot disjunctie van 1–2 met het waarde-object “gezichtsvermogen”. Deze disjunctie vormt weer de aanleiding tot conjunctie van 1–2 met het object “grote kaars” dat haar competent maakt om te komen tot conjunctie met het object “lichtpuntje” (kunnen-handelen). Deze competentie komt ook voort uit haar vertrouwen, dat aldus optreedt als mede-destinator (willen-handelen en weten-te-handelen). De disjunctie met het waarde-object “gezichtsvermogen” wordt een halt toegeroepen in een secundair NP “oogoperatie” waarin een geïmpliceerde destinator (vermoedelijk de opererende arts) haar competent maakt tot (gedeeltelijke) her-conjunctie met het object “gezichtsvermogen” (kunnen-handelen). Aan het einde van de sequentie verplaatst de handeling zich naar het heden. De performantie van het kaars aansteken (verwerving van het object “lichtpuntje”) vindt nog steeds plaats, maar nu is de destinator de trouw van 1–2 “aan mezelf, het geheel, de totaliteit”.

(Segmenten 62–70, Narratieve syntaxis)

In de secundaire NP's valt op dat zowel het verwerven van het object “leven” in het tweede secundaire NP als het verwerven van het (prominent in het discours aanwezige) object “genieten” in het derde secundaire NP minstens gedeeltelijk dysforisch worden gesanctioneerd. Dit is een opvallende spanning met de euforische sanctioneringen elders in het discours. In het geval van het waarde-object “genieten” lijkt de dysforische sanctie in functie te staan van het weergeven van een transformatie: van conjunctie met het object in de jeugdherinneren, via disjunctie ermee door de manipulatie van de anti-destinatoren “vader” en “dat soort omstandigheden”, tot hernieuwde conjunctie met het object in het heden door manipulatie van de destinatoren Rinie en 1–2, via het doorlopen van een competentiefase die disjunctie impliceert met de anti-objecten “geconditioneerd zijn” en “alle patronen”. Het verwerven van het waarde-object “genieten” is kennelijk — net als het verwerven van het waarde-object “leven” — een moeilijke weg waar 1–2 ook niet ongeschonden uit gekomen is (getuige het op moeten geven van één oog in het laatste secundaire NP?).

4.6.2.4 Narratieve semantiek

In s. 3–11 (waarin het primaire NP wordt neergezet) wordt het genieten — als gevolg van een manipulatie door destinator Rinie — ingezet als competentie tot disjunctie met het (anti-)object “zware momenten” en conjunctie met het object “momenten van genieten”. Deze disjunctie en conjunctie staat in het teken van de waarden-oppositie

/leven/ vs. /dood/: zware momenten betekenen dood, geniet-momenten betekenen leven. De competentie tot genieten lijkt bovendien ook in het teken te staan van de waarden-oppositie /eigen/ vs. /vreemd/: genieten schenkt eigenheid, geeft de persoon aan zichzelf terug.

Het eerste secundaire NP (s.12–23) staat in haar geheel in het teken van de waarden-oppositie /leven/ vs. /dood/, maar ook van de waarden-oppositie /veilig/ vs. /onveilig/. De geboorte van het kleinkind is nieuw leven en aanleiding tot verwondering, maar brengt ook onveiligheid met zich mee voor het kind.

Het tweede secundaire NP (s.24–44) staat in het teken van de waarden-oppositie /eigen/ vs. /vreemd/ en de waarden-oppositie /veilig/ vs. /onveilig/. Er wordt een eigen knus plekje verworven (eigen en veilig), maar dit wordt weer ontnomen. Dit geeft bovendien aanleiding tot het verliezen van de competentie tot genieten en daarmee tot het verliezen van de waarden /eigen/ en /leven/.

Het derde secundaire NP (s.45–61) staat in het teken van de waarden-oppositie /eigen/ vs. /vreemd/ (waarbij ook een waarden-oppositie /vrij/ vs. /gebonden/ meespeelt) en de waarden-oppositie /leven/ vs. /dood/. Het (opnieuw) verwerven van de competentie tot genieten — mede door de vrijheid die teweeg wordt gebracht door het wegvallen van de verplichting tot werken — brengt eigenheid en vrijheid, en daarmee leven.

Het vierde secundaire NP (s.62–70) staat in het teken van de waarden-oppositie /licht/ vs. /donker/ en in het verlengde hiervan de waarden-oppositie /leven/ vs. /dood/. Het licht en daarmee het leven wordt uiteindelijk verworven, maar dit gaat wel ten koste van één oog.

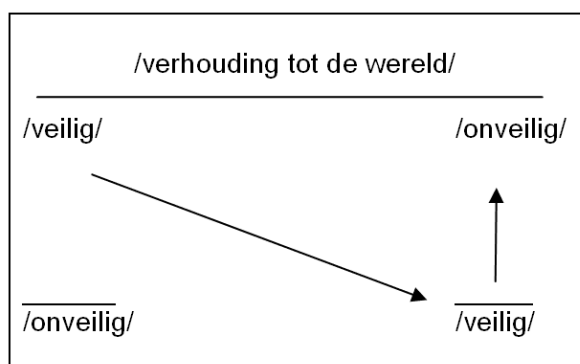
4.6.2.5 Fundamentele syntaxis en semantiek

De grootste spanningen komen in de tekst voor in het eerste secundaire NP (geboorte kleinkind) en het vierde secundaire NP (jeugdherinnering over het tentje in de zandbak). In deze twee NPs leidt de realisatie van de waarden /leven/ en de waarde /eigen/ uiteindelijk ook tot de realisatie van de (anti)waarde /onveilig/. Opvallend is dat beide NP's met het kinderbestaan te maken hebben en meer in het bijzonder door de verhouding van kinderen tot de wereld; kennelijk wordt deze beheerst door onveiligheid.

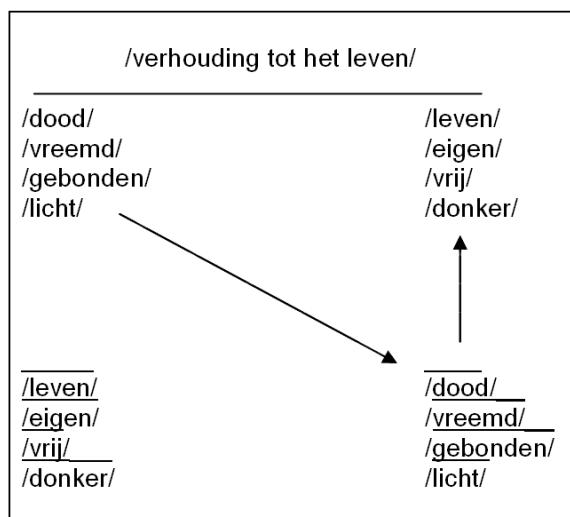
De realisatie van de waarden /eigen/ en /leven/ in het derde secundaire NP (waarbij ook een realisatie van de waarde /vrij/ meespeelt) blijkt in het vierde secundaire NP ten dele gepaard te gaan met realisatie van de (anti)waarde /donker/. De beweging van /dood/ naar /leven/ en van /vreemd/ naar /eigen/ gaat dus deels gepaard met een beweging van /veilig/ naar /onveilig/ en van /licht/ naar /donker/. Anders gezegd: de waarden /eigen/ en /leven/ worden gerealiseerd, maar deze realisatie heeft een prijs.

Hieruit zijn twee — met elkaar samenhangende maar niet geheel elkaar overlappende — semiotische vierkanten te construeren, één voor de transformaties die te maken hebben met het kinderbestaan (zowel dat van de narrator als van het klein-kind) en één voor die van het volwassen bestaan van de narrator. Het eerste vierkant heeft /verhouding tot de wereld/ als semantische as en het tweede vierkant heeft /verhouding tot het leven/ als semantische as.

Kinderbestaan:



Volwassenheid:



4.6.3 *Een theologische interpretatie*

4.6.3.1 Spiritualiteit

De belangrijkste bronnen van levensélan zijn voor 1–2 “genieten” en “verwondering”. Daarnaast wordt een belangrijke rol gespeeld in haar levensinrichting door de waarde “vrijheid”, in de tekst voorkomend als de competentie om “alles te doen wat ik wil”. Deze bronnen horen bij 1–2 als “nieuwe mens” en zijn hard bevochten op de elementen die horen bij de “oude mens”: de verplichting tot werken, geconditioneerd zijn, patronen.

4.6.3.2 Motivatie

De meditatie-bijeenkomsten in het bezinningscentrum blijken van belang omdat 1–2 hieraan de oorsprong toeschrijft van haar verworven competentie tot genieten. De hiermee verbonden gesprekken met begeleidster Rinie worden door 1–2 in verband gebracht met het eerdere verliezen van haar baan en het kennelijke zoeken naar richting dat hierop volgt.

4.6.3.3 Waarden en onwaarden

De belangrijkste waarden in de tekst zijn de waarden “eigenheid” en “leven”, waarbij ook “vrijheid” een rol speelt. Deze waarden zijn betrokken op het narratieve programma dat de kern vormt van het discours: 1–2 als “nieuwe mens”. Deze nieuwe mens uit zich in de verworven competenties tot verwondering en genieten. Verwondering en genieten zijn wegen ten leven. Naast de geboorte van het kleinkind van 1–2 verhaalt de tekst feitelijk ook over een nieuwe geboorte van haarzelf.

De nieuwe geboorte van 1–2 is—volgens de aanwijzingen hiervoor in de tekst—uitsluitend mensenwerk. De begeleidster helpt hierbij, maar ook 1–2 zelf speelt er een belangrijke rol in door het toe te staan, en door het vertrouwen dat zij volgens de tekst ook al had vóór zij de begeleidster leerde kennen. Ondanks het expliciet genoemd worden van “t spirituele” in de tekst zijn er geen verwijzingen naar transcendentie.

Helemaal probleemloos is deze nieuwe geboorte tot een vrij, eigen leven overigens niet. Dit komt tot uitdrukking in een aantal eigenaardigheden van de tekst. Het point de vue van de tekst is uitsluitend op 1–2 betrokken, ook wanneer het gaat om gebeurtenissen (de geboorte van haar kleinkind) waar andere actoren menselijkerwijs gesproken nauwer bij betrokken zijn dan zijzelf. Deze andere actoren blijven zo goed als buiten beeld. Andere actoren komen wel in beeld als ontvangers (broer en zus mogen in 1–2’s tentje komen spelen, gegeneraliseerde mensen als ontvangers van “zaden” en “vruchten” van 1–2). De enige actor waarbij sprake is van reciprociteit is de begeleidster, maar ook hierbij treedt 1–2 op als mede-destinator (“door

mezelf toegestaan”). De vrijheid lijkt ook vooral een vrijheid van verplichtingen naar anderen toe; een vrijheid om “alles [te] doen wat ik wil”. Er is sprake van een grote mate van zelfreferentialiteit, die volgens H. Luther in feite het tegengestelde is van werkelijke subjectiviteit, die juist op intersubjectiviteit gericht is.¹⁹ De (volgens mededeling van de transcribent) vlakke spreektrant en het regelmatige gebruik van generaliserende uitdrukkingen en cliché-uitdrukkingen roepen daarnaast twijfels op over de vraag hoe “eigen” het nieuwe leven van 1–2 uiteindelijk is. Er lijkt — in de woorden van H. Luther — sprake van een veiligstellen of waarborgen van het “zich-zelf kunnen zijn”, dat de trekken krijgt van zelfhandhaving of zelfrechtvaardiging.²⁰ De spanning tussen “zelf” en “anderen” ontbreekt doordat de anonieme anderen de rol toebedeeld krijgen van louter ontvangers.²¹ Het op haar beurt ontvangen van anderen — uitgezonderd van de vertrouwde begeleidster — is kennelijk (nog?) niet aan de orde. Wellicht omdat het vrije, nieuwe leven dat 1–2 verworven heeft zo hard bevochten is, lijkt het eigene te functioneren als een houvast om zich aan vast te klampen — in een wereld waar wel veel te genieten valt, maar die kennelijk nog té onveilig is om overstijging van het eigene toe te staan.

4.7 Interview Vera Davids

Vera Davids is een vrouw van midden veertig, woonachtig in het westen van het land. Als jonge vrouw is ze lidmaat geworden van de Noors-Lutherse kerk. Ze neemt regelmatig deel aan retraites in een klooster van de zusters van A in de plaats T in het zuiden van het land.

4.7.1 *De tekst*

Ik ben natuurlijk ehm, na die post-hbo-opleiding heb ik onder andere, dus dan ga je	1
daarna, je gaat cursussen uitzoeken, gewoon voor oriëntatie, bijscholing, maar ik had	2
een basispapier dan in handen, dat ik dacht, nou, als 't ooit nog eens gevraagd wordt dan	3
heb ik een erkend papier. En toen heb ik onder andere de theologencursus	4
charismatisch pastoraat in B gedaan, die dominee Andriessen gaf, en daarin ehm... ja,	
hoe zal ik dat zeggen, dan kwamen we dus bij elkaar voor bezinningsdagen echt, dat	
heeft een jaarthema, dus dat is al eerst dan kom je, en dan heb je een stukje lofprijzing	5
met elkaar, en dan heb je een woord van God dat in stilte overdacht wordt. Dan een	1
inleiding, lunchpauze ook en een kort gesprek in groepjes, naar aanleiding van de	
inleiding van de dag, en dan 's middags hadden we bijvoorbeeld iets creatiefs, en een	
viering, en wat mij érg aansprak die dagen was dat m'n verstand werd aangesproken,	6

¹⁹ Vgl. Luther 1992, 81.

²⁰ Luther 1992., 73 en 128.

²¹ Vgl. Luther 1992, 149

maar ook m'n beleving, m'n geloofsbeleving, er was een hele goede boekentafel en daar waren ook de klassiekers, ook Anselm Grün en Henri Nouwen, maar wat in die tijd in de evangelische bookshop nog niet beschikbaar was, dat was ook een heel deel	7	
katholieke literatuur, en eh, dat was daar beschikbaar. En daar nam ik dus heel veel, eh,	8	I
van die boekentafel mee weg, omdat dat, dat heb ik ervaren als, als heel opbouwend, eh, voor mijn geloof, voor, ja, de ontwikkeling, en.. dáár heb ik bijvoorbeeld van eh.. ik moet nou even een beetje terug in de tijd, want er zijn een paar dingen die dan gelijk lopen,	9	
maar daar nam ik bijvoorbeeld 't boekje van, van broeder Laurent nam ik daar mee,	10	
"leven in Gods tegenwoordigheid", en eh, dáár begon dat, dat, dus duidelijk dat verlangen te groeien van, hé, eh, stilte, een icoon, eh, dáár, daar ligt een, een	11	
overgangsentwikkeling. Zeg maar, dus, dus als ik bij de charismatische werkgemeenschap Nederland eens naar de conventies ging werd daar ook al zoetjes-aan	12	—
aandacht aan besteed, maar ik ontdekte voor mezelf gaandeweg dat ik visueel ben ingesteld, dat ik een mens ben, ik houd van beeldmateriaal, daar haal ik altijd erg veel	13	
uit, en eh, eigenlijk ligt mijn, stille retraite, dat is geschied in januari '98. Want toen ben ik, en ik denk dat je al gemerkt hebt dat ik tracht met God te leven (lucht), van hé, dat	14	
zie ik als een antwoord, tuurlijk, ik kan 't ook wel eens aan het verkeerde eind hebben,	15	
maar toen had ik echt 't idee dat God dus mij leidde naar een, een retraite in 't	16	
B-centrum van de katholieke charismatische vernieuwing, en dat was 'n priester-retraite,	17	
in E. En ik heb gevraagd of ik als niet-katholiek, pastoraal werkster, aanwezig mocht zijn	18	
bij die priester-retraite. En daar werd ja op gezegd. En ik ben naar de priester-retraite gegaan. Wat ik niet wist, is dat 't een stille retraite was. Want ik dacht, ik ga priesters en	19	
diaconaal werkers, noem maar op, en religieuzen, ga ik allemaal, leuk, uitwisseling, nou,	20	
een hele week lang eh, inleidingen.. En toen werd er gezegd, na 't avondeten is er stilte.	21	
Zes dagen. Zeven dagen. Nou, de volgende middag heb ik nog in de tuin van de	22	
Westerburgh, heb ik gevraagd: hoe heeft u dat, mag ik nog éven wat zeggen, hoe heeft u dat de eerste keer ervaren dat u zo lang uw mond moest houden.. Nou, zegt ze, dat	23	II
kan je best wel even aanvliegen, maar eh, kijk maar, want ze hadden dan 's avonds tussen kwart voor 8, dus na de avonddsluiting, was er een rookkamer en een niet-rokerskamer even nog open voor een uur, eh, communicatie, gesprek, uitwisseling, van	24	
ervaring, en daar heb ik één avond gebruik van gemaakt... Dát was helemaal in het begin, en toen heb ik gewoon, ik ben de stilte ingegaan, en we hadden dus ook de	25	
mogelijkheid, naast de inleidingen natuurlijk, en de diensten dat je zingt en noem maar op, had je een half uur begeleidend gesprek per dag, met een begeleider, waarin je kon	26	
vertellen wat God met je aan het doen was tijdens die dagen.. Maar die stilte heb ik als een weldaad ervaren, er gebeurde zo ontegelijk veel met mij, dat ik, ik heb, ik ben	27	
verliefd, toen dus, verliefd geworden op de stilte, want 't was geen lást voor mij, maar ik heb dat, zó kon ik eigenlijk het gaan beléven, want na de inleiding kregen wij teksten		
mee, dat werd een gebedsopdracht.. Dus dan had je uren dat je gewoon in de aanbiddingskapel ging zitten met je tekst, en er was een icoon op dat moment, dat was echt mijn gebedsicoon tijdens die week, die had ik gekocht in dat boekhandeltje en dat was het gewoon, en die zette ik voor me neer en dan ging ik de tekst lezen en lezen en.. En iets wat ik niet kende als protestant, dat was de aanbidding van het heilig		

sacrament. En dan hadden wij gewoon 's middags om vijf uur, 't was charismatisch dus	28	
we hadden opwekkingsvieringen, en dan werd Christus, de Noors-lutherse kerk gelooft		
dat eh, tijdens de eucharistie of 't avondmaal dat je 't lichaam en bloed van Christus		
aanwezig is, dus ik geloof in de aanwezigheid van Christus in brood en wijn. Daarin kan	29	
ik dus helemaal meegaan met de katholiek. Daarin ligt voor mij, eh, een enorme		II
waarde, dus wat er toen gebeurde, met de uitstelling van het heilig sacrament, en voor	30	
mij is dat ook Christus tegenwoordig, en dat kan ik aanbidden, en ik kende dat helemaal		
niet. En ik beléefde daar gewoon die tegenwoordigheid. Ik, ik, ik zag bijvoorbeeld ook	31	
een keer in de nacht, omdat alles stilte was, en toen moest ik naar 't toilet, en toen was er		—
een priester die lág gewoon, in die aanbiddingskapel, helemaal voorover, en d'r was		
zóiets dat, dat je, je daalde in in die stilte, je lééft in die stilte, ik ontmoette God in die	32	
stilte, en d'r was z'n ontiegelijke rijkdom dat God die mij daar naartoe geleid had, die		
heeft van 't begin tot 't eind geantwoord, een tekst die hij in mijn hart heeft gelegd, die		
kreeg ik aan 't eind van de retraite óók uitgereikt, en.. D'r was iets, dat ik heb die stilte	33	
mee naar huis genomen, en daar lééf ik in, ik kon me daar heel makkelijk in		
terugtrekken, eh.. En toen was 't voor mij heel erg duidelijk, dat ik ieder seizoen naar	34	
een stilte retraite wil gaan, alleen als je getrouwd bent is zes, zeven dagen soms		
moeilijk.. Dus dat was toen dat mijn man zei van, ja, dat moet je dóen, en die heeft	35	
eigenlijk, hij zegt ervan, dat jij dáár was heb ik er ook zegen van ervaren op de een of		
andere manier, 't is ook een hele eh, rijkdom, innerlijk, voor mij geweest, en.. Maar die		
stilte die begon een aantrekkingskracht op mij uit te oefenen, een enorme behoefte, en	36	
iets dat ik ervaar als ik nou naar protestante bijeenkomsten ga, om dat zo te zeggen, of ik,	37	III
ik ben dus betrokken bij de katholieke charismatische vernieuwing, en een heleboel,		
want ik werk interkerkelijk, dus, dus ik krijg erg veel, ja, maar als ik nú eh, aan dingen	38	
meedoe van protestanten dan vind ik 't eigenlijk te druk. Want 't kwekt maar raak, je	39	
merkt dat ik ook nogal 'n prater ben [lachen], maar ik kan ook héél goed stil zijn omdat		
ik daar heel veel ehm, goeds in ervaar. En men noemde dat, dat je niet meer sociaal hoeft	40	
te zijn met je naaste, eigenlijk is het héél erg sociaal want je gaat rekening met elkaar		
houden om stil te zijn, maar je hoeft je níet te verdiepen in 't verhaal van je tafelgenoot,		
van iemand, maar je mag je richten op God, en dat is heel erg bevrijdend, als je dus wil	41	
luisteren naar verhalen, dan is 't heerlijk als je even dát niet moet, en dat je gewoon in		
stilte mag eten, naar muziek kan luisteren, in stilte door de gangen mag lopen, in, in,		
stilte gewoon iets mag laten gebeuren waar je vaak nog helemaal nog geen vinger op kan		
leggen, van Heer, wat wil u mij duidelijk maken, wat wil u mij vertellen, of daar moet	42	
je bijkomen bij jezelf, of moet ik gewoon maar zijn, en door die lágén heen eigenlijk van	43	—
de drukte van thuis, dus die eerste keer, die is zó rijk geweest dat ik ben mij gaan	44	
verdiepen in eh, doordat een pater eh, karmeliet was die de inleiding verzorgde, ja, eh,		
ik weet niet hoe ik 't moet zeggen maar 't ging gewoon automatisch dat ik me ging	45	
verdiepen in de Karmelspiritualiteit, dat is Theresa van Lisieux, de drie-eenheid, nou,		
Teresa van Avila heb ik ook een retraite over gevolgd, ehm, nieuw leven uit eh, Gent		
heb ik aangevraagd, maar d'r was een heleboel dat ik dacht: dit is een weg die bij mij	46	
past, eh, daarin wil ik verder, en ehm, dat eigenlijk de keuzes die ik voorheen wel	47	IV
maakte om naar, om naar conventies te gaan, dat ik nu liever een stille retraite één keer	48	

per seizoen uitzoek, en dan zijn twee dagen, twee of drie dagen, ervaar ik als te kort voor mij, bijvoorbeeld, ik ga dus regelmatig naar de zusters van A in T toe, daar heb ik ook 49

die brevier ben ik tegengekomen, en ik probeer op tijd daar aan te komen, waardoor je al je kamer kan installeren, rustig door de gangen gaat lopen, acclimatiseren, dat vóórdat het avondeten begint en er nog gesproken wordt, even aan 't thuiskomen zodat je zodra 't begint al mee kan doen, want anders dan heb je je drukte, vanaf die tijd, dat 50

probeer ik, eh, ik heb ook, doordat ik van stilte hou en toch al vaak van tevoren, voordat ik naar die retraite toe ga al dat ik zo bezig ben van, Heer, ik ga, hier ben ik, is er iets, bewerk dan in mij dat 't er uit kan komen als ik in de stilte ben, eh.. Dus ik heb eigenlijk iedere keer hele zinvolle stille retraites gehad, dat eh, ik toch merkte dat God antwoordt, 52

eh, soms uit heel verrassende hoek maar, ja, dat ik altijd heel bemoedigd weer eh, daar vandaan ga, en dat 't niet alleen de inleiding bijvoorbeeld is die mij iets doet, maar, maar ook, in m'n contact met, met God, dat hij me weer op een weg zet of op een gedachte brengt of iets, en eh, 't heeft me een enorme verdieping gegeven, dus ook in de 53

katholieke kerk, want mijn man die noemt me proteliëk, omdat ik eigenlijk een heel katholiek hart heb, en dat heeft hier met die eucharistie dus te maken, eh, doordat ik zó'n beleving heb van Christus lichaam en bloed, aanwezigheid, ehm, heb ik dus 54

eigenlijk ook die, een enorme rijkdom aan de aanbidding van 't heilig sacrament, en, ja, is er gewoon een heleboel dat je zegt van, het Noors-lutherse, ik heb, ik heb mezelf 55

ervaren als bruggenbouwer, dat komt er steeds meer uit dat ik gevraagd wordt bij katholieken om, om te spreken. En, en dan ben ik heel erg protestants, want dan breng ik het wóórd, want een protestant die houdt van het woord, maar, maar... Ik ervaar de rijkdommen van het sacrament, van liturgie, van beeld, en dat is bijvoorbeeld ook in de 57

orthodoxe kerk de iconbeelden, waar ik mij toch in ben gaan verdiepen, omdat ik open sta voor, Heer, u spreekt door beeld, ik ben visueel, en dát is eigenlijk, denk ik, één van 58

de dingen, waardoor ik, samen met mijn man gaan we dus naar een evangelische gemeente in D, en dan zeg ik, dit is armoede, er was niet eens een kruis toen wij er kwamen, wij hebben bijgedragen tot een, we wilden heel graag dat er een kruis in de 59

kerk zou komen, en een liturgisch centrum, en, en.. Zo.. Ik, er is niet eens een behoorlijke preekstoel en een orgel, er is geen christelijk symbool zichtbaar, en er is geen 60

kruis, ik wil kijken naar een kruis, ik wil kijken naar iets waar ik m'n oog op kan vestigen, wat mij 'n rustpunt is, en naar... En ik denk dat dát gemis er ook toe bij heeft gedragen dat ik eigenlijk eh, méér ging onderzoeken naar de symbolieken binnen de 61

katholieke kerk, binnen de orthodoxe kerk, dat ik bij mijzelf ontdekt heb van, ik ben niet rasecht protestants, door het Noors-lutherse ben ik ook heel erg katholiek, vandaar de opmerking van, je bent proteliëk, ik word ook ervaren door een katholiek als zijnde 62

iemand met een katholiek hart, eh, en zo ervaar ik 't zelf ook, omdat eh, ik me heel erg verdiept heb in, in, ja, geloofsgoed en, en, ook ergens de cultuur van, van, en ik wist dat ik uitgenodigd zou worden door de katholieke kerk in V om daar mee te doen aan een 64

pastoraal project, 'je hart laten helen', en eh, dat was voor 't jaar 2000, en toen dacht ik, nou, dan moet ik me wel gaan verdiepen in het katholiek geloof. Want eh, die context, ja, 65

je kan er wel sympathie voor hebben, maar je moet er wat over gaan lezen. Dus dát, mét deze retraite in januari '98, díe is de retraite die mij zo eigenlijk op 't spoor zette van 66

stilte, van, van eh, contemplatie, van, van, een hele, hoe zit dat met bidden, wat de rijkdom eigenlijk uit de katholieke traditie, de vertaalslag, hoe kan die naar het protestante toe, wat heeft het protestante weer wat heel erg rijk is waar een katholiek wat aan kan hebben, nou, dus stille retraites zijn eigenlijk mijn keuze geworden. Omdat ik	67	—
dat een oase en een lafenis vind in, ja, als ik 't thuis probeer, van nou, m'n man is er een dag niet en ik wil een dag stilte inbouwen, merk ik dat er een grote onrust is, want er staat een tv, en er is telefoon, en er is tóch steeds, er is afleiding, er is een prikkeling, en als ik wegga, kies voor een klooster, dan krijg ik toch een ander soort soberheid, en dan ben ik weg, en dan heb ik een kúze gemaakt, en die helpt mij, eh, om, om, nou, om los te laten, om eh, gericht te zijn, eh, en ik merk dat ik thuis door een heleboel dingen eh, ik, heb 't wel, maar anders dan als ik naar een klooster ga. Ik merk dat ik toch ... ja, een keuze daarin moet maken. En dat één dag voor mij te kort is. Ik wil heel graag langer, ik heb 't er ook met m'n man over gehad, ik zeg, ik wil weer eens een keer zes hele dagen, want dan ga je tóch weer op een andere manier, je moet door zo'n stiltebarrière heen, 't gaat verder, 't gaat dieper, 't, 't, ehm, want als ik er in zit, net als je bijvoorbeeld twee, drie dagen bent, en, en, er eigenlijk goed in zou kunnen komen, dan moet je alweer weg, want dan komt de afsluitende maaltijd, en je mag weer praten, en je gaat weer weg, en dan is 't leuk geweest, maar, maar dat echte, ja, dat indalen, als ik dat woord mag gebruiken, dat je ook misschien weer eens het nadeel van stilte gaat proeven.. Want zo is 't eigenlijk. Stilte vind ik fantastisch, maar stilte kan ook vreselijk beklemmend zijn, of bedreigend, als er een confrontatie komt met iets in jezelf dat je nog niet aandurft, dan denk ik, dan is die stilte iets waarvoor ik wil vluchten, en dan ben ik tóch in dat klooster, en er is tóch een begeleidingsgesprek mogelijk, je, je, eh, dus er is nog een gevoel van, van.. Gods tegenwoordigheid die, die, eh, bij 't tabernakel en in de kerk en gewoon in.. ja, de omgeving eh, ja, met wat in jezelf leeft... Zo ervaar ik dat.	70 71 72 73 74 75 76 77	 VI

4.7.2 De analyse

4.7.2.1 Discursieve syntaxis

Temporalisatie, spatialisatie en actorialisatie

In sequentie I duiden de inchoatieve aanduidingen, tezamen met de woorden “ontwikkeling” en “overgangsentwikkeling”, op het begin van een transformatie: van verstand naar meer beleving (s.6) en van spreken (geïmpliceerd in “conventies”, s.12) naar zien en stilte. In sequentie II wordt met name door spatiële en actoriële aanduidingen vervolgens een beeld geschetst in de tekst van iets nieuws dat ontstaat en dat te maken heeft met geboorte (“indalen”), leven en met zowel de ontmoeting met God als de aanwezigheid van Christus. De in sequentie II gevonden stilte (als actor én als ruimte: in stilte) wordt in de derde sequentie afgezet tegen de drukte van protestante bijeenkomsten (s.37–38) en thuis (s.43). Door of in de stilte worden dingen mogelijk gemaakt die met God te maken hebben.

De locatie van deze sequentie is grotendeels het B-centrum in E. Mogelijk is deze iconiserende aanduiding opnieuw een positionerende; het gaat om een bezinningscentrum van de Katholieke Charismatische Vernieuwing. 1-2 wordt hier door God naartoe *geleid* (s.17). Dit wordt mogelijk verwoord in oppositie tot het *aan het verkeerde eind* in s.16. 1-2 vraagt of ze *aanwezig* mag zijn *bij* de priester-retraite en gaat ook *naar* de retraite (s.18). *In de tuin* van (gebouw) N heeft 1-2 nog een gesprek met iemand (s.21). In het bezinningscentrum is een *rookkamer* en een *niet-rokerskamer* voor gesprekken (s.22). 1-2 is na de eerste avond *de stilte ingegaan* (s.23). De deelnemers zitten uren *in de aanbiddingskapel*. 1-2 heeft *in dat boekhandeltje* (deiktisch; om localisering aan te geven?) een icoon gekocht die ze voor zich (*voor me*, s.26) neerzet. In s.28 spreekt 1-2 over het geloof van de Noors-lutherse kerk dat lichaam en bloed van Christus *aanwezig* zijn; zij gelooft in de *aanwezigheid* van Christus *in brood en wijn* (s.28). *Daarin* kan 1-2 meegaan met de katholiek en *daarin* ligt voor haar een grote waarde. Bij de *uitstelling* van het sacrament is voor 1-2 Christus *tegenwoordig* (spatieel: aanwezig). *Daar* (deiktisch) beleeft 1-2 *die tegenwoordigheid* (s.30). In het voorbeeld in s.31 moet 1-2 *naar het toilet* en ziet dan een priester *in de aanbiddingskapel* die *voorover ligt*. In s.32 spreekt 1-2 in spatiële termen over de stilte-ervaring; je *daalde in in die stilte*, je leeft *in die stilte*, 1-2 (“ik”) ontmoet God *in die stilte*. God heeft 1-2 *daar naartoe* geleid en een tekst “*in mijn hart*” *gelegd* die 1-2 ook *uitgereikt* krijgt (s.32).

(Sequentie II, spatialisatie)

De gebeurtenissen en overwegingen uit de sequenties I-III leiden in sequentie IV via de actor “pater Karmeliet” tot een weg die bij 1-2 past en die haar leidt naar de locatie “zusters van A in T” (die overigens niet als actor in de tekst voorkomen). Hier wordt de spatiële aanduiding *in de stilte* in s.51 neergezet als sacrale ruimte waarin God (als actor) iets kan bewerken. In sequentie V zet 1-2 zichzelf neer als bruggenbouwer-actor; een protestant met een katholiek hart, die het woord brengt maar ook de rijkdommen ervaart van de katholieke kerk. “Het woord” en “de rijkdommen” fungeren hierbij als actoren (objecten). In sequentie VI wordt door temporele en spatiële aanduidingen de keuze van 1-2 neergezet als het om retraites gaat: het klooster en dus niet thuis, zes dagen en dus niet twee of drie dagen. De stilte functioneert opnieuw als plaats (“indalen”) én als actor (beklemmend). De tegenwoordigheid van God en de kennelijke aanwezigheid van een begeleider actor maken dit “nadeel van stilte” echter draaglijk.

Sporen van enunciatie

1-2 is de enige verteller (narrator) in de tekst. De interviewer wordt wel geïmpliceerd door twee tussendoor gemaakte opmerkingen door 1-2.

Het point de vue van de tekst gaat uit van de eigen behoeften van 1-2 aan stilte en aan de ervaring van de tegenwoordigheid van God en Christus (het onderscheid tussen deze twee is niet helemaal duidelijk). In die ervaring van de tegenwoordigheid is geen sprake van enige twijfel. De omgang met het sacrale (God en Christus) wordt klaarblijkelijk als vanzelfsprekend voorondersteld. Opvallend is dat 1-2 op een aantal plaatsen zonder inleiding direct overgaat naar simulatie van de directe rede, als zij zich richt tot God, die zij met “Heer” aanspreekt. Deze abrupte overgang van narratie naar directe rede suggereert een nauw contact en een vanzelfsprekende omgang met de aangesprokene. Bij de weergave van gesprekken met haar echtgenoot is ook sprake van directe rede, maar deze wordt wél ingeleid.

De stilte wordt in het discours geïnstalleerd als ruimte waar iets kan gebeuren én als actor die iets teweeg brengt. Als ruimte is de stilte sterk verbonden met de actor “God”. God is een belangrijke actor: hij leidt 1-2 naar de retraite in C (s.17, 32); hij doet iets met de deelnemers aan deze retraite (s.23); hij antwoordt (s.32); hij antwoordt en zet 1-2 op een weg of brengt haar op een gedachte (s.52); hij is tegenwoordig (s.77).

Veel andere actoren komen alleen geïmpliceerd voor door gebruik van passieve werkwoordsvormen en constructies als “kregen wij teksten mee”. De geloofsrichtingen die in de tekst ter sprake komen worden steeds als gegeneraliseerde actoren geïnstalleerd: “de katholiek”, “een katholiek”, “katholieken”, “een protestant”, “de Noors-lutherse kerk”, “het Noors-lutherse”.

Opvallend in de interactie tussen 1-2 en andere actoren is dat er in hoge mate sprake is van ‘taakverdelingen’. Dit geldt voor het contact tussen God en 1-2: dit bestaat eruit dat 1-2 aan God vraagt (soms zonder overgang voorgesteld als directe rede) en dat God antwoordt en leidt. Een soortgelijk patroon is te herkennen in de contacten waarin 1-2 zichzelf een “bruggenbouwer” noemt naar katholieken toe. Hoewel 1-2 zichzelf omschrijft als iemand met een “katholiek hart” bestaat dit contact eruit dat verder niet gespecificeerde katholieken haar vragen (om te spreken) en dat zij “het Woord brengt”.

1-2 spreekt als een ‘spraakwaterval’ met soms abrupte overgangen en zinnen die niet worden afgemaakt omdat ze op een ander onderwerp overgaat. In de geanalyseerde passage is 1-2 onafgebroken, drie bladzijden lang, aan het woord zonder één interventie van de interviewer. In het spreken van 1-2 komen veel geaccentueerde woorden voor, soms in combinatie met deiktische aanduidingen. Dit geeft bij elkaar een indruk van een gedreven, betrokken en enigszins geëxalteerde spreektrant. De opmerkingen waarin de interviewer wordt geïmpliceerd zijn beide geladen met enige zelfspot, onder andere over de tegenstelling tussen haar eigen spreken en de nadruk op stilte. Deze twee opmerkingen zijn tevens de enige lichtere noten in het discours. De gedrevenheid van de spreektrant sluit aan bij het ontbreken van enige twijfel, wat bij het point de vue opgemerkt werd.

1–2 spreekt over “verlangen” naar stilte en wat voor haar daarmee samenhangt. Het is voor haar een “weldaad” die ze wil “beléven”. In het algemeen worden haar ervaringen van stilte en de tegenwoordigheid van God/Christus emotioneel beschreven.

4.7.2.2 Discursieve semantiek: figurativisatie en thematisatie

In de tekst vindt figurativisatie plaats middels vijf figuratieve trajecten. Dit zijn: Educatie, Kerkelijk instituut, Geestelijk leven, Kerkelijke uitingen, Huiselijk leven. Op grond van deze figuratieve trajecten — met name de omvangrijke trajecten kerkelijk instituut en geestelijk leven — is een figuratieve isotopie denkbaar als: bezinning in kerkelijk verband.

De thematische trajecten zeggen iets over het opzicht waaronder de figuratieve trajecten verschijnen, ofwel in naam waarvan de figuren in de tekst zijn geïnstalleerd. Zij zeggen iets over de waarden die in de figuren geïnvesteerd zijn. Bij het op het spoor te komen van de thematische trajecten zijn spanningen of tegenstellingen binnen de figuratieve trajecten een belangrijke aanwijzing.

Binnen de figuratieve trajecten zijn de volgende thematische trajecten te onderscheiden:

Aanwezig vs. afwezig

Deze spanning is vooral terug te vinden in de trajecten kerkelijk instituut (afwezigheid van God in conventies; aanwezigheid in sacrament en liturgie) en kerkelijke uitingen (tegenwoordigheid van God in tabernakel en kerk).

Rust vs. onrust

Deze spanning is met name te vinden in de trajecten kerkelijk instituut (gekwek op conventies, stilte in het klooster), geestelijk leven (stilte als oase en lāfenis) en huiselijk leven (thuis als bron van afleiding en prikkeling).

Hart vs. hoofd

Deze spanning is vooral te vinden in de trajecten educatie (op theologencursus wordt niet alleen verstand maar ook beleving aangesproken), geestelijk leven (opnieuw verstand en beleving), kerkelijke uitingen (van woord naar symbool).

Sacraal vs. profaan

Deze spanning is vooral te vinden in de trajecten kerkelijk instituut (sacrament en liturgie als plaats van ontmoeting met God), geestelijk leven (stilte als sacrale ruimte), kerkelijke uitingen (concrete voorwerpen als toegang tot God) en huiselijk leven.

Rijk vs. arm

Deze spanning is met name terug te vinden in de trajecten kerkelijk instituut (rijdommen katholieke kerk en armoede in de evangelische gemeente), geestelijk leven (rijdommen van het katholieke geloofsgoed) en kerkelijke uitingen (ontbreken van symbolen leidt tot armoede),

Thematische isotopie

Uit het voorgaande zou als thematische isotopie te formuleren zijn: rust en rijkdom in de beleving van Goddelijke aanwezigheid.

4.7.2.3 Narratieve syntaxis

Wat 1–2 als narrator vooral wil communiceren naar de interviewer als narrataire is een transformatie: van vooral cognitief en competentie-gericht (erkend papier, theologencursus) naar de ervaring (thymisch) van aanwezigheid van God. De narrator werkt dit programma uit in een aantal secundaire NPs: hulp-NPs waarin gebeurtenissen uit het verleden worden gereconstrueerd, en deel-NP's die meer beschouwend/sanctionerend van aard zijn.

Het eerste secundaire NP staat nog in het teken van competentie-verwerving, waarbij het klaarblijkelijke verlangen hiernaar als destinator fungeert. In s.6 verwijst de narrator naar een verschuiving in aandacht van cognitief naar thymisch: niet alleen haar verstand wordt aangesproken maar ook haar geloofsbeleving. Dit lijkt te fungeren als competentieprogramma, maar de katholieke literatuur wordt expliciet aangeduid als destinator van de verschuiving (s.8). De titel van het boekje “Leven in Gods tegenwoordigheid” wijst vooruit naar het NP van 1–2 dat verderop in de tekst geïnstalleerd wordt (s.10). De sanctie die 1–2 over de gebeurtenissen uitspreekt — “een overgangsentwikkeling” — wijst op het competentie-karakter van dit hulp-NP, waarbij de ontdekking van het visueel ingesteld zijn een nadere concretisering hiervan lijkt te zijn.

In het tweede secundaire NP wordt God geïnstalleerd als destinator van de gang naar de eerste stille retraite van 1–2. Deze wordt expliciet priester-retraite genoemd, wat lijkt te wijzen op een sacrale lading. Het NP is opgebouwd uit twee delen. In het eerste deel (s.14–26) wordt 1–2 gemanipuleerd tot het streven naar stilte. Als destinator van dit streven is (gezien s.17) God op te vatten, die aldus het eigen streven van 1–2 doorkruist (s.19). Door toe te geven aan het streven naar stilte wordt 1–2 competent om het object “stilte” te ontvangen (willen-handelen). Het verwerven van dit object wordt euforisch gesanctioneerd (s.24).

In s.14 is sprake van manipulatie die het NP dat zich afspeelt in verband met de stille retraite in het B-centrum in gang zet. Als destinator wordt expliciet God

geïnstalleerd. De retraite wordt nadrukkelijk neergezet als priester-retraite, wat lijkt te wijzen op een sacrale lading. 1-2 installeert zichzelf als subject dat aanvankelijk streeft naar communicatie met anderen. Dit NP “communicatie” wordt in s.20 echter voortijdig geblokkeerd door de (in de passieve vorm geïmpliceerde) organisatoren van de retraite, die mededelen dat er juist geen communicatie is. De organisatoren treden hiermee op als anti-destinator of minstens als tegenstander; in ieder geval is hun NP juist het NP “stilte”. Het gesprek in de tuin dat hierop volgt (s.21) is op te vatten als een competentieprogramma dat 1-2 alsnog competent maakt (in de zin van willen-handelen) tot de gevraagde performantie in het NP van de organisatoren, nl. stilte onderhouden. In s.23-24 vindt die performantie ook plaats en blijken de aanvankelijke tegenstanders juist helpers te zijn: 1-2 komt tot conjunctie met de stilte en sanctioneert dit als “een weldaad”. De stilte treedt vervolgens op als destinator tot een niet nader gespecificeerde ervaring die omschreven wordt als “er gebeurde ontielig veel” (s.24). Degene die hierbij expliciet als destinator geïnstalleerd wordt is echter nog steeds God (“wat God met je aan ’t doen was”, s.23). De stilte wordt dus vooral voorgesteld als de ruimte waarin de manipulatie plaats kan vinden die leidt tot het NP van God. Hiermee zijn de organisatoren definitief gediskwalificeerd als destinator: zij zijn slechts de helpers van de uiteindelijke destinator, God. Objecten die expliciet door 1-2 verworven worden zijn teksten en een icoon (s.26). Dit laatste object lijkt terug te verwijzen naar de eerdere competentiefase rond het visueel ingesteld zijn in s.13. De verwerving wordt op thymische wijze beschreven (“dat wás het gewoon”), wat blijkbaar ook geldt voor het op zich cognitieve object “teksten”.

(Sequentie II, Narratieve syntaxis)

In het tweede deel van het NP (s.27-33) wordt eerst de competentie van 1-2 vastgesteld tot het geloven in de aanwezigheid van Christus in het sacrament; als destinator wordt de Noors-Lutherse kerk geïnstalleerd. In s.32 wordt (in retrospectief) het verworven object “stilte” geïnstalleerd als middel tot competentie tot het ervaren van de “tegenwoordigheid” (waarschijnlijk een terug-verwijzing naar s.10) van Christus. In s.32 wordt dit euforisch gesanctioneerd, waarbij het object “stilte” als ruimte geïnstalleerd wordt om God te ontmoeten. Het destinatorschap van God wordt hier nog eens benadrukt door middel van de verwerving van het object “tekst” die door 1-2 als subject zowel in haar hart ontvangen wordt als aan het eind van de retraite in (vermoedelijk) papieren vorm.

Het derde secundaire NP is overwegend sanctionerend van aard, al is er ook sprake van competentieverwerving met betrekking tot het NP “deelnemen aan stille retraites”. Er is sprake van een willen-handelen, vanuit de ervaring van de eerste stille retraite, en een kunnen-handelen, doordat de echtgenoot van 1-2 akkoord

gaat vanuit zijn eigen euforische sanctie over de eerste stilte retraite. De stilte wordt als object voorgesteld maar tegelijk ook als ruimte die het mogelijk maakt dat God als destinator gaat optreden (geïnstalleerd via gesimuleerde directe rede, s.42) om iets in gang te zetten dat nog niet nader gespecificeerd wordt. In het NP wordt een dysforische sanctie uitgesproken over drie min of meer geïmpliceerde anti-programma's: protestante bijeenkomsten waar 't maar raak kwekt, je moeten verdiepen in de verhalen van anderen, en de drukte van thuis. Alle drie leiden tot disjunctie met het object "stilte".

In het vierde secundaire NP wordt de pater Karmeliet in E geïnstalleerd als destinator van het streven van 1-2 naar het object "Karmelitaanse spiritualiteit". Dit leidt tot stoppen van de performantie "naar conventies gaan" en tot conjunctie met de objecten "Karmelspiritualiteit" en "stille retraites" (s.47-48). Deze twee conjuncties maken haar competent om deel te nemen aan het vervolg van het secundaire NP, dat zich vanaf s.49 afspeelt bij de zusters van A in T. Hier wordt 1-2 competent tot disjunctie met drukte en conjunctie met contact met God. De conjunctie slaagt (God antwoordt, s.52) en leidt op haar beurt tot een manipulatie door God (die opnieuw optreedt als destinator): God zet 1-2 als subject op een weg of brengt haar op een gedachte, die overigens — analoog aan wat gebeurde in eerdere secundaire NPs — geen van beide nader gespecificeerd worden (s.52). De weg of de gedachte lijken ook niet zozeer het nagestreefde object te zijn. Veel eerder is het contact met God op zich het nagestreefde object, iets dat in retrospectief waarschijnlijk ook geldt voor de voorgaande twee secundaire NPs.

Het vijfde secundaire NP (s.53-66) draait om de competentie die 1-2 als narrator zichzelf toeschrijft tot het bouwen van bruggen met de anonieme actor "katholieken". Deze competentie lijkt door 1-2 verworven te worden via verwerving van het object "rijkdommen". In s.58 wordt God geïnstalleerd (net als in s.42 via gesimuleerde directe rede) als destinator van het streven naar dit object (s.57). 1-2 installeert als narrator twee 'gedelegeerde' destinatoren van het streven naar (visuele) rijkdom. In s. 59-60 vormt de "armoede" in de evangelische gemeente in F een anti-NP dat mede aanleiding geeft tot dit streven. Als tweede 'gedelegeerde' destinator wordt in s. 64-65 de uitnodiging van de katholieke kerk in v genoemd, waarbij het "ik wist" mogelijk verwijst naar God als destinator (voorzienigheid).

In het zesde secundaire NP (s.67-77) wordt de euforische sanctie in s.67 over de stille retraites in s.68 afgezet tegen de thuissituatie: de tegenstanders tv, telefoon en meer algemeen afleiding en prikkeling blokkeren hier de conjunctie met het object "stilte". In het deel van het secundaire NP dat zich afspeelt in de locatie "een klooster" (s.70) vindt daarentegen wel conjunctie plaats met dit object en daarmee met het object "Gods tegenwoordigheid" (s.77). Daarbij geldt echter wel een competentie-voorwaarde (kunnen-handelen) met betrekking tot het temporele aspect van

de retraite: twee of drie dagen is te kort, zes hele dagen is vereist (s. 72-73). 1-2 lijkt hierbij ook een anti-NP te installeren waarin de nadelen van stilte juist leiden tot disjunctie met stilte (s.75-76), maar uiteindelijk leidt het toch weer tot conjunctie met het object “Gods tegenwoordigheid” (s.77): het anti-NP is schijn.

4.7.2.4 Narratieve semantiek

In het eerste secundaire NP vindt een verschuiving plaats van een geïnvesteerde (cognitief gekleurde) waarde /profaan/ (basispapier, bijscholing) naar een geïnvesteerde (thymisch gekleurde) waarde /sacraal/ (stilte, icoon). De sanctie “overgangsontwikkeling” wijst op een transformatie.

De nadruk die in het tweede secundaire NP wordt gelegd op de retraite als een priester-retraite wijst op investering van de waarde /sacraal/. In de conjunctie met het object “stilte” is de waarde /rust/ geïnvesteerd. In de verwerving van de objecten “teksten” en “icoon” is de waarde /sacraal/ geïnvesteerd. In de gebeurtenissen in het tweede deel van sequentie II zijn vooral de waarden /aanwezigheid/ en /sacraal/ geïnvesteerd: Christus is tegenwoordig in het sacrament en God in de stilte. In dit laatste is ook de waarde /rijk/ geïnvesteerd.

In het derde secundaire NP wordt met name een oppositie opgeroepen tussen de stilte, met daarin geïnvesteerd de waarde /rust/, en de drukte van thuis en van protestantse bijeenkomsten, met daarin geïnvesteerd de (anti-)waarde /onrust/.

In de keuze die 1-2 in het vierde secundaire NP beschrijft, om niet meer naar conventies te gaan maar wel naar stille retraites, is de waarde /rust/ geïnvesteerd, analoog aan het vorige NP. Dit impliceert de investering van een (anti-)waarde /onrust/ in de voorheen gemaakte keuze om naar conventies te gaan. In het tweede deel van het NP vindt disjunctie plaats met drukte (geïnvesteerde waarde /onrust/, /profaan/ en /afwezig/) en conjunctie van contact met God (geïnvesteerde waarde /aanwezig/, /sacraal/ en waarschijnlijk ook /rust/).

In het competentieprogramma in s.53-54 van het vijfde secundaire NP zijn de geïnvesteerde waarden /aanwezig/ en /sacraal/. 1-2 verwerft een object “rijkdommen”, wat wijst op investering van de waarden /sacraal/ en /rijk/. In het ontbreken van symbolen in de kerk van de evangelische gemeente is juist de (anti-)waarde /arm/ geïnvesteerd.

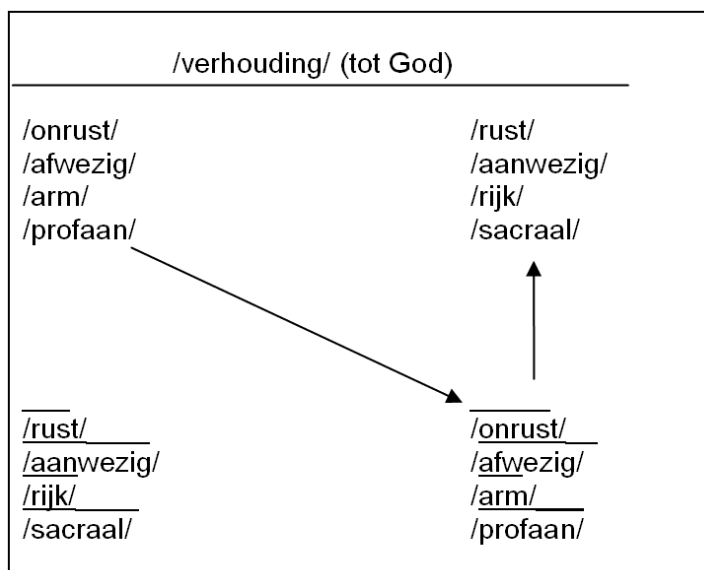
In het laatste secundaire NP is opnieuw sprake van een oppositie /rust/ vs. /onrust/: thuis is plaats van onrust, het klooster is plaats van rust. De investering van de waarde /rust/ in het NP dat zich in het klooster afspeelt gaat gepaard met investering van de waarden /aanwezig/ en /sacraal/ (Gods tegenwoordigheid), wat geïnvesteerde (anti-)waarden /afwezig/ en /profaan/ impliceert bij de thuissituatie.

4.7.2.5 Fundamentele syntaxis en semantiek

In de fundamentele semantiek bestaat een nauw verband tussen de waarden /rust/, /aanwezig/, /rijk/ en /sacraal/: rust en rijkdom wordt gevonden in de tegenwoordigheid van God, of rust geeft toegang tot de (sacrale) tegenwoordigheid van God en de hiermee verbonden rijkdom. De communicatie met mensen (conventies, bijeenkomsten, telefoon) wordt in verband gebracht met de waarde /onrust/, waarin /afwezig/, /arm/ (met name met betrekking tot de protestante kerk) en /profaan/ geïmpliceerd zijn. Deze communicatie en de tegenwoordigheid van God lijken elkaar uit te sluiten, behalve dáár waar de tegenwoordigheid van God — en met name de hiermee verbonden rijkdom — het 1–2 mogelijk maakt om als subject van handeling op te treden en iets aan anderen te brengen.

De beweging gaat van /onrust/, /afwezig/, /arm/ en /profaan/ (protestantse conventies, thuis) uiteindelijk naar /rust/, /aanwezig/, /rijk/ en /sacraal/ (stille retraites, klooster).

Als we deze beweging in een semiotisch vierkant zetten ziet dit er als volgt uit. De semantische as is die van de /verhouding/. Deze is met name in discours gezet als de verhouding van de narrator tot de actor “God”.



4.7.3 Een theologische interpretatie

4.7.3.1 Spiritualiteit

De spiritualiteit van 1–2 is in belangrijke mate gebaseerd op de zeer reëel ervaren ontmoeting met God, of wellicht is het nauwkeuriger om te spreken van de tegenwoordigheid van God. Hierbij ligt de nadruk op de — met name visuele — beleving (thymisch), al spelen teksten (cognitief) kennelijk ook een zekere rol. De stilte fungeert als (geestelijke) ruimte waarin 1–2 de tegenwoordigheid van God ervaart, maar ook de fysieke ruimte is van belang. Hoewel 1–2 in de tekst stelt dat ze “de stilte mee naar huis genomen” heeft, geldt thuis in de tekst als plaats van drukte en daarmee als tegengestelde van de stilte. Hetzelfde geldt voor protestante conventies, waar ondanks de kerkelijke signatuur kennelijk geen ruimte is voor God’s tegenwoordigheid. De stilte is gebonden aan speciale (sacrale) plaatsen: het B-centrum te E, de aanbiddingskapel daar, het klooster in T. Deze nadruk op stilte als ruimte, die gebonden is aan speciale plaatsen, spreekt ook uit de opbouw van de tekst; zo wordt in de discursieve syntaxis veel ‘gespeeld’ met spatiële aanduidingen. Een voorbeeld hiervan is het gesprek met een geïmpliceerde actor dat voorafgaat aan 1–2’s eerste overgave aan de stilte. Dit gesprek is nog heel praktisch (profaan) van aard; het vindt dan ook niet plaats in het bezinningscentrum maar in de tuin van een ander gebouw.

De eerste kennismaking met de stilte gebeurt tegen het streven van 1–2 als subject in; in de tekst fungeert God als destinator die dit streven onderbreekt. Er is dus sprake van een initiatief van God die 1–2 roept tot deze ervaring van stilte, en daarmee tot de ervaring van Zijn tegenwoordigheid. Deze ervaring krijgt ‘vles en bloed’ in de vorm van de uitstelling en aanbidding van het altaarsacrament. Hierbij fungeert de Noors-Lutherse achtergrond van 1–2 als mede-destinator die het geloof in de tegenwoordigheid van Christus in het sacrament mogelijk maakt, een geloof dat kennelijk noodzakelijke voorwaarde is voor de daadwerkelijke ervaring van God (waarbij het onderscheid tussen Christus en God lijkt te vervagen). De aanwezigheid van God wordt door 1–2 dus niet (alleen) direct ervaren, maar ook sacramenteel. De aanwezigheid van God/Christus in het sacrament is een *realis presentia*.

Door de centrale plaats van de Godsontmoeting is de spiritualiteit van 1–2 sterk theo-centrisch; zelfs zodanig dat de menselijke actoren in de tekst verder anoniem blijven of gegeneraliseerd worden (“de katholieke”). De echtgenoot van 1–2 is de enige menselijke actor die een rol(letje) speelt in de tekst — door haar niets in de weg te leggen bij haar streven naar langere stille retraites en door haar als “proteliëk” te benoemen — maar ook dit is niet meer dan een bijrol. Dé grote actor naast 1–2 zelf is God. God uit zich niet alleen door zijn tegenwoordigheid in de stilte, maar ook door zijn voorzienigheid: hij treedt op in de tekst als de destinator die 1–2 naar haar eerste

stille retraite leidt. De rol van 1–2 is daarbij vooral een ontvangende. Zij mag iets laten gebeuren in zichzelf (al is dit niet altijd makkelijk) en zij ontvangt de rijkdom van God. Deze rijkdom krijgt elders in de tekst ook weer ‘vlees en bloed’ in de vorm van de rijkdommen van de katholieke kerk (iconen, symbolen, aanbidding van het altaarsacrament).

Het ontvangen van deze rijkdommen wordt in de tekst voorgesteld als noodzakelijke (competentie–verlenende) voorwaarde voor de taak die 1–2 voor zichzelf ziet weggelegd als bruggenbouwer tussen protestant en katholiek. De rijkdommen stellen haar in staat om protestant te zijn met een katholiek hart. Daarbij wordt ze haar achtergrond niet ontrouw: als protestant brengt ze het woord.

4.7.3.2 Motivatie

Aanvankelijk streeft 1–2 naar cognitieve competentie, maar door de katholieke literatuur die in het begin van de tekst genoemd wordt gaat zij zich oriënteren op de (thymische) beleving van haar geloof. Niettemin lijkt haar motivatie om naar het B-centrum in E te gaan vooral te zijn ingegeven door een streven naar (nog steeds cognitief gerichte?) communicatie. Door de onverwachte ervaring van wat de stilte met haar doet verandert haar motivatie radicaal: communicatie wordt zelfs een anti-programma. Alle nadruk komt te liggen op de stilte, die de ruimte vormt waarin zij kan leven in Gods tegenwoordigheid. Haar keuze voor de stille retraites in het klooster in E worden ingegeven door dit verlangen naar Gods ontmoeting in de stilte.

4.7.3.3 Waarden en onwaarden

1–2 heeft een rijke spiritualiteit, waarin zij een grote vreugde beleeft aan een persoonlijke relatie tot God, wiens aanwezigheid zij ervaart in de stilte. De waarde “rust”, die met name geïnvesteerd is in de actor (en ruimte) “stilte”, is een “rusten in God”, naar het woord van Augustinus: “Onrustig is ons hart, totdat het rust in U²²”. Het zich eigen maken van de rijkdommen van de katholieke kerk stelt haar — als Noors-Lutherse — ook in staat om het interkerkelijk werken, waar in de tekst naar verwezen wordt, te verdiepen.

De Godservaring van 1–2 is een uitgesproken christelijke godservaring. H.Arts noemt als belangrijk kenmerk van de christelijke godservaring dat dit de ervaring is van een persoonlijke God, met wie de gelovige een relatie aangaat die getekend wordt door liefde. “Als christen ervaar ik God als Iemand die ik bemin, omdat ik me door Hem zozeer bemind weet. God is Iemand die mij verstaat, naar mij luis-

²² Uit de *Belijdenissen*, eerste boek, I,1.

tert en op mijn spreken ingaat”.²³ Ook het door 1–2 uitgesproken vaste geloof in God’s voorzienigheid past hierbij.²⁴ Christus wordt overigens uitsluitend genoemd in verband met de eucharistie; waar in de rest van de tekst gesproken wordt over aanwezigheid, gaat dit altijd over God.

De eucharistie speelt op een tweetal plaatsen in de tekst een rol, met name in het tweede secundaire NP dat zich afspeelt in het B-centrum. Hierin is sprake van geloof in de werkelijke aanwezigheid van Christus in het sacrament; een realis presentia. Dit wordt echter vrijwel uitsluitend betrokken op het eucharistisch brood, dat uitgesteld en aanbeden wordt; de liturgische- en gemeenschapscontext van de eucharistie blijft zo goed als buiten beeld. Juist voor deze context, die geworteld is in de avondmaalspraktijk en -theologie van de vroege kerk, is sinds het Tweede Vaticaans Concilie — en overigens ook al voorafgaand aan en tijdens het Concilie, zoals onder andere blijkt in *Sacrosanctum Concilium* — binnen de katholieke kerk opnieuw aandacht gekomen (vgl. SC 55 en 56). In een eerder portret haalde ik Van Eijk aan, die wijst op de avondmaalsopvatting van Augustinus waarin de gemeente en de eucharistie een eenheid vormen.²⁵ Een dergelijk besef lijkt geheel te ontbreken in de visie van 1–2 op de eucharistie, zoals die in de tekst tot uitdrukking komt.

Dit sluit overigens aan bij andere kenmerken van de spiritualiteit van 1–2. Haar spiritualiteit is in belangrijke mate theocentrisch, menselijke actoren in de tekst blijven verder anoniem of gegeneraliseerd (“de katholieke”). Waar 1–2 optreedt als bruggenbouwer komt zij iets brengen aan de andere (slechts geïmpliceerde), katholieke, actoren, zoals de katholieke kerk in V. Als bron van haar verwerving van katholieke rijkdommen worden niet deze katholieke actoren genoemd maar de eigen activiteit van 1–2 om zich erin te verdiepen. De brug lijkt dus voornamelijk van de kant van 1–2 gebouwd te worden, de inbreng van de katholieke oever blijft buiten beeld.

Hiermee hangt mogelijk samen dat 1–2 in de tekst een heel bepaalde invulling geeft aan de katholieke traditie. Deze stoelt vooral op de eerder genoemde realis presentia in het eucharistisch brood en de zintuiglijke aspecten van de traditie (liturgie, iconen). De katholieke traditie komt dus vooral in beeld als sacramentele traditie en nauwelijks als traditie van een geloofsgemeenschap. Andere plaatsen in de tekst versterken dit beeld. De parochie in v komt alleen als “de katholieke kerk in V” in de tekst voor, en “de zusters van A in T” functioneren niet als actor maar alleen als plaats. Dit werpt de vraag in hoeverre concrete Nederlandse katholieke gelovigen zich zullen kunnen vinden in het beeld dat 1–2 heeft van de katholieke traditie.

²³ Arts 1978, 137

²⁴ *ibid.*, 136.

²⁵ Van Eijk 2000, 238v.

4.8 Interview Frits Cornelissen

Frits Cornelissen is een man van midden vijftig, werkzaam als personeelsfunctienaris bij een non-profitorganisatie. Hij woont in het westen van het land. Hij wordt begeleid door een religieuze (Odile) die verbonden is aan het C-centrum in het midden van het land en heeft daarnaast een cursus gevolgd bij een ander centrum (het J-centrum) in het zuiden.

4.8.1 De tekst

Zijn dat dingen die een beetje parallel aan elkaar hebben gelopen of is 't meer dat 't een uit 't ander is voortgekomen? 1

(even stilte) Nou, hoe.. 't een uit 't ander is voortgekomen, hoe bedoel je dat?

Nou, wat was bijvoorbeeld de aanleiding voor jou om naar het J-centrum te gaan. 2

De aanleiding van het J-centrum was meer gelegen in 't feit van, bij Odile zat ik meer op een geloofsniveau, maar bij het J-centrum zat ik eigenlijk, ik zocht eigenlijk iets, nog méér dan alleen maar dat stukje geloof. Ik zocht iets méér. En wát kon ik niet verklaren, maar dat lichaam blééf maar onrustig, dat bleef maar zoeken, dat blééf maar bezig. En 3
tón kwam eigenlijk, door gesprekken, niet alleen met Odile, hoor, maar ik was ook bij de vicaris van 't bisdom eh, Roelofsen, was ik in gesprek, en die zei altijd op een gegeven moment van: als 't hier (*wijst op hart*) ineens begint te werken, dan zit je goed. En ik had allerlei ideeën, want ik wou pastoraal werker worden. Onderzoek, dat ga ik onderzoeken, dat ga ik onderzoeken. Nou, dus ik was maar aan 't onderzoeken, ik wás maar bezig, ik vloog van de ene kant naar de andere kant. Op 'n gegeven moment, tón, 4
zat ik op het Internet en daar kwam ik opeens het J-centrum tegen. En spiritualiteit, en niet alléén maar spiritualiteit, maar dat had meer met lichaam, en met, met 't essentiële onderzoeken te maken, maar 't had ook met 't religieuze te maken, ik denk, 5
dát is 't 'm. En tón ging 't ineens iets hálder kloppen en toen kwam ik tijdens die voorlichtingsmiddag, nou, toen was ik verkócht. En dát, samen mét 't goddelijke van, 't religieuze bij Odile, heb ik aan elkaar kunnen plakken, eigenlijk. Dus 't een zat niet met 't ander, 't bleek achteraf, hoorde 't bij elkáár gewoon. Wat ik onder 't religieuze bij het J-centrum, kon ik veel duidelijker dat invullen, vanuit mijn geloofsinvulling. Ik wist 't nu allemaal te pláátsen, ik wist 't nu een invulling te geven voor mijzelf, wat 't voor mijn betekende. En achteraf blijkt 't dus voor mij heel véél te betekenen, dat ik, bij wijze van spreken als ik de ruimte en de tijd had, en ik allenig zou zijn, dat ik bijvoorbeeld in zou treden! Zó ver, ging dat. En nu ga ik dus regelmatig, eh, voor mezelf, eh, tegenwoordig bid ik dus iedere avond. En ik zit 's morgens in de trein, zit ik 't brevier te lezen. En dat is, heb ik nodig schijnbaar. Want als ik 't niet doet, dan, word ik onrustig. Ben ik eh, 6

bezig met dingen, waarvan ik zeg, dat, dat, dat klopt niet. En ik kan.. heel veel plaatsen, ik kan tot rust komen, ik kan eh, m'n zielenrust kan ik geven nu.. En ja, wat er in de toekomst zal liggen is eh, dat z*ie* ik nog wel. Maar ik zeg nog steeds dat ik op weg ben, en 't einddoel, z*ál* ik 'n keer bereiken, alleen weet ik niet wanneer.. En, als 't zover is, dan, dan zal ik weer in vreugde een nieuwe weg opgaan. Of misschien een ander leven. Weet ik 't. Zover denk ik w*él*. Dus.. Kan ik met veel liefde ook eh, ja, eigenlijk bezig zijn met andere mensen.

7

8

9

Dat is in jouw werk natuurlijk óók heel belangrijk...

—

Ja, maar 't belangrijkste is dat je d'r zelf 't, 't.. ja, je eigen agenda in de gaten houdt. Dus je niet voorbij gaat lopen, dat je, dat je daar een goede invulling aan blijft geven. En dat doe ik nu ook. Maar ja, dat heeft er ook met 't economische te maken, ik ben nu 56, dat betekent dat ik nu veertig dienstjaren heb, volgens de oude regeling had ik nu met pensioen kunnen gaan... Maar ik moet nog twee jaar, omdat ze toch aan het rommelen geweest zijn, en ik nog in de overbrugging val dat ik nog twee jaar mag en moet, maar dat ik dan weg kan. Maar ik wil dat ook doen. Dus áls ik eruit kan, dan wil ik toch binnen de kerk eh, waar ik nu ook al volop mee bezig ben, binnen de kerk nog veel meer. Waar m'n vrouw denkt van ja, we kopen een caravannetje, we gaan naar Spanje (*lachen*). Ja, dat, dat zijn nou, dat is 't probleem waar je nou tegenaan gaat lopen. Ik zoek meer de rust, de stilte, ik zou nog veel meer naar 't klooster willen, nog veel meer zelfs.. ja, terwijl zij toch, toch andere gedachtes heeft. Ja, daar moet je uit zien te komen.

10

11

12

Ja. Een heel verschil in individuele ontwikkeling dus ook.

13

Ja, uiteraard. Ondanks dat we ook ontzettend veel samen doen, hoor. Eh, we gaan ook wel samen naar 't klooster, we doen ook samen retraites, we hebben net bijvoorbeeld twee retraites in B meegemaakt, bij de V-zusters. En daar ben je ook heel de week samen met elkaar bezig, dus dat, dat valt best wel mee, maar ja, ik ga een paar stappen verder. En daar zal ook alles voor moeten wijken. Maar ja, een van de regels van Benedictus is ook zo dat, iets dat God eh, bij elkaar heeft gebracht, dat kan je ook niet zomaar verbreken. Dus daar zal je dan toch.. Dus ja, dat eh, daar ben je dan mee bezig. Dat is geen w*ór*steling, want dat zag ik vroeger altijd wel, ik zag overal drempels en ik zag overal dat er problemen waren, ik zag dat overal worstelingen waren, elke zijweg die ik dan nam, en die op nul uitkwam, waar ik dus geen uitweg in zag, ja, dat was toch een probleem. Terwijl ik eigenlijk nu van iedere zijweg geniet. He? Dit was mijn weg, maar ja, ik schoot overal tussenuit! Maar daar moest ik ook van genieten, en dat k*án* ik nu. Gelukkig. Door een aantal gesprekken en dat ik een aantal keren op m'n gezicht terecht ben gekomen. Dus, niets is meer een worsteling, niets is meer een, een drempel, 't is nu iets waar je tegenaan loopt, waar je dus handen en voeten aan moet geven. En als dat niet kan, kan je d'r ook omheen gaan. En dat is duidelijk, dat heeft ook met 't economische te maken, ik kan nu makkelijker tegen iedereen zeggen gewoon, 't is wel goed. Ik vul 't zelf wel in. Nou, als je nog jong bent, kan dat niet zo een twee drie.

14

15

16

17

18

19

II

Dan kan je wel weer andere beslissingen nemen.. maar niet.. Dat ik nu een beslissing kán nemen eigenlijk, economisch ook gezien, dan had ik eh, hier gestopt en dan had ik eh, toch theologie gaan studeren. Wat ik nu ook wel gedeeltelijk doe, maar op een heel andere manier en op een heel andere eh, invulling. Maar dan had ik dát gaan doen. II
 Maar.. 't is ook zo natuurlijk, nú kom ik d'r pas achter wie ik ben, maar ja, dat moest 20
 nou eenmaal zo gebeuren. Had nooit 20 jaar geleden moeten gebeuren, dan had 't niet gekund. Nú wel. En misschien heb ik nog wel 40 jaar te gaan... Nog een hele hoop om van te genieten. Dus.. Dus dat is 't verhaaltje eigenlijk, een beetje. Van het J-centrum, Odile, ja... 't klooster... Dat zijn de dingen.

Dat woord 'genieten', dat is voor jou een stuk belangrijker geworden, heb ik de indruk? 21 —

Ja. Maar 't genieten van de kleinste dingen. Genieten ook.. dat ik hier zit. Dat ik met jou in gesprek ben. Dat is óók een soort genieten. Ook al geeft dat toch weer bepaalde andere spanningen, maar 't is toch een bepaald genieten. Daarvan. 't Genieten van nú, van dít moment. Dat is 't allerbelangrijkste. Wat er morgen gebeurt, dat zie ik dan morgen wel, en wat er achter me gebeurd is, dat is voorbij. Ik geniet er nú van. Nu, op dit moment. En dat zal me níet elke dag gebeuren, 't zal ook niet ieder moment gebeuren, maar, dat ene momentje dat ik dan wél d'rvan geniet, is, heb ik tóch gewonnen. We hadden 'ns een keer indertijd, tijdens de opleiding hadden we 22
 een moment dat we, éénpuntige aandacht moesten doen. En toen kregen we ook een opdracht mee van, probeer nou eens als je thuis bent, probeer nou eens als je met iets bezig bent, alleen maar dáármee bezig te zijn. En toen gaf-t-ie 't voorbeeld van tanden poetsen, bijvoorbeeld. En toen zei ik tegen...., tandenpoetsen, ik zeg, als ik m'n tanden aan 't poetsen ben dan heb ik de rest van de dag al beleefd. Dan weet ik precies wat ik moet doen en wat voor problemen ik krijg. Maar nú kan m'n eigen daar wél op richten. 23 III
 Nu kan ik daar wél mee bezig zijn. En ik hoef niet heel de dag te weten wat ik doet. Ik zie 't wel, ik heb m'n agenda, die vul ik in, ik neem de tijd voor m'n pauzes, ik neem de tijd voor om m'n bakkie te drinken, ik neem ook de tijd voor 'n moméntje om 'ns even aan die ander te denken.. En daar geniet ik dan van. En dat is 't genieten, niet 't genieten van op vakantie gaan, veertien dagen of drie weken naar de Canarische eilanden, dat is... Ik ga liever bijvoorbeeld genieten, afgelopen zaterdag eh, ben ik met 24
 mijn vrouw naar 't klooster geweest, hebben we de eucharistieviering meegemaakt bij de D-zusters. Daar geniet ik veel meer van. Dan een daagje naar eh, wat dan ook. Maar dat is dan mijn vorm van genieten. En ook al ben ik bij m'n dochter en m'n schoonzoon.. 25
 als ik daar ben geniet ik d'r óók van. Want op dát moment.. En ook in m'n werk geniet 26
 ik nog steeds. Gelukkig. Want als ik op m'n werk, met chagrijn naar m'n werk had gemoeten, dan eh, kom je ook nergens. En nu geniet ik ervan, nu ben ik steeds weer met nieuwe dingen bezig. En dat is genieten. Niet alleen maar genieten op vakanties, of genieten op momenten dat je van je werk af bent, of dat je vrij bent, of, nee. Ik geniet elk moment. Móet ik genieten, en kán ik ook genieten. 't Lukt niet altijd, maar [onverst.]. 27
 Dat is 't genieten, wat genieten inhoudt voor mij.

En dat heeft voor jou ook een eh, een zekere gelovige inhoud? 28 —

Ja. Dat heeft ook een gelovige inhoud. De gelovige inhoud betekent dat ik eh.. ik ben ook niet allénig. Op ieder moment van de dag, elk moment van, van, van tegenslag, ieder moment van, van droevigheid, maar ook momenten van plezier, momenten van genieten, dat er toch altijd iemand bij mij extra aanwezig is. Waar ik af en toe ook m'n hoofd eh, op kan leggen. En als ik thuis ben doen we dat sámen. Maar ik weet dat er toch iemand bij me is. Dat die meeloopt. En dat-ie me af en toe wel eens dráágt. Ik heb altijd gezegd, vroeger, van, 't is net 't Job-verhaal, dat ik me wel eens allénig gelaten voelde. En dat ik dacht van, God, waarom ben je d'r niet. Dat ik geen antwoord kreeg. En.. Dat heb ik nu veel meer, ik weet dat ie d'r is. En ook al krijg ik geen antwoord, ik weet tóch dat ie d'r is. Dat is.. Dus daar geniet ik dan ook van, dat ik toch een bepaalde goddelijke... En da's mijn God. En daar doe ik 't mee. Dus ook op momenten van pijn en van droefenis. Is ie d'r óók. En kan ik me daarop richten, kan ik daarmee bezig zijn. En dat scheelt dan een hele hoop pijn. Voor mijn. Hoe 't voor de ander is, weet ik niet. Maar voor mij wél. En op die manier kan ik ook... Kan ik aangeven wat 't voor míj betekent, dan kan iemand anders d'r mee doen wat ie d'r zelf mee wil doen. Wat ik voelt en wat ik beleeft, en wat in mij beweegt, dat hoeft niet voor een ander zo te zijn. Dat kan wel, maar dat hóeft niet.

29

30

IV

Maar 't is voor jóu zo. 31

't Is voor mij zo. Ja.

Maar dat is je niet zomaar komen aanwaaïen, heb ik de indruk. 32 —

Nee. Nee. Dat is níet zomaar komen aanwaaïen. Ik denk dat zoiets wat, wat, hier in zit, dat, dat, dat, ja, dat kómt wel aanwaaïen, of dat is d'r gewoon, op 't moment van je, vóór je geboorte is 't er al, maar, om wérkelijk, één te worden met elkaar, werkelijk eh, invulling te kunnen geven aan het feit dat je dus niet allénig bént, ja, dat is 'n, 'n hele strijd. Voor mijn geweest. Niet voor 'n ander, maar voor míj wel. En ik ken verhalen van mensen, waarvan ik denk, van nou, Frits, dan heb jij 't nog goed gehad, hoor. (*lacht*). Dat andere mensen toch veel meer strijd hebben gehad dan ik gehad heb.. Daar heb ik dan respect voor, voor díe mensen. Dat ze dus op die manier eh, daarover kunnen praten, daar ook over, mee bezig zijn. En ook, elkáár een steun kunnen geven, in die momenten. Da's heel belangrijk. Ja.

33

V

4.8.2 De analyse

4.8.2.1 Discursieve syntaxis

Temporalisatie, spatialisatie en actorialisatie

Er lijkt in de eerste sequentie bij respondent 1–2 sprake te zijn van een verleden van onrustig zoeken, wat via een aantal welbepaalde momenten heeft geleid tot het vinden van rust in het heden en vertrouwen, of althans geen bezorgdheid, met betrekking tot de toekomst. Ook spatieel is er in deze sequentie sprake van uitdrukkingen van onrust in s.2–4, gevolgd door uitdrukkingen van rust in de s.5–6. Hierbij valt het prominente gebruik op van de spatiële uitdrukkingen “invullen” en “plaatsen”. De toekomst wordt voorgesteld als een weg met een einddoel, dat echter het begin is van een nieuwe weg. Het contrast tussen onrust en rust wordt ook weerspiegeld in de actorialisatie, waar het lichaam (als actor geïnstalleerd) zowel een uitdrukking is van de ervaren onrust als een aspect van de weg waarlangs uiteindelijk rust gevonden wordt, zowel in het kloppen van het hart als in de spiritualiteit van het J-centrum.

De tegenstelling tussen verleden en heden komt in de tweede sequentie terug, waarbij het verleden spatieel wordt uitgewerkt in de vorm van drempels en zijwegen en 1–2 “overal tussenuit schoot”, wat weer onrust suggereert. De toekomst komt nu ook in zicht en staat met name in het teken van een mogelijk conflict tussen 1–2 en zijn vrouw, hoewel dit beurtelings aangescherpt en weer genuanceerd wordt. 1–2 wordt hierbij naar het klooster getrokken, als bron van rust en stilte, en zijn vrouw naar wereldser bestemmingen (hoewel zij het klooster duidelijk niet afwijst).

In de derde sequentie ligt de temporele focus vooral in het heden, al wordt wel verwezen naar een belangrijke gebeurtenis uit het verleden (s.22). De nadruk ligt op “nú”, wat versterkt wordt door een verwijzing naar de nultijd, het moment van het interview (s.21). In de temporele en spatiële aanduidingen ligt de nadruk op alle-daagsheid en eenvoud. Het “genieten” fungeert daarbij als actor. Andere actoren (vrouw, dochter) treden op als deelhebbers of medewerkers aan genieten.

In s.22 voert 1–2 een gebeurtenis uit het verleden ten tonele, “een keer indertijd, tijdens de opleiding” (aan het J-centrum, HR). Deze wordt door hem punctueel voorgesteld als “een moment” en “toen”. De opdracht heeft betrekking op alle-daagse, niet nader omschreven gebeurtenissen: “als je thuis bent, als je met iets bezig bent”. 1–2 geeft een indruk van verdeeldheid van de aandacht (als tegenstelling tot de gevraagde éénpuntige aandacht) via de temporele uitdrukking: “als... dan heb ik de rest van de dag al beleefd”. De aandacht voor het moment wordt als het ware verdrongen door de “rest van de dag”, die in het moment binnendringt. In s.23 wordt door het gebruik van “nu” weer de tegenstelling opgeroepen tussen verleden en heden. 1–2 heeft de verdeeldheid overwonnen: hij hoeft niet meer “heel de dag” te weten wat hij doet. Hij neemt de tijd voor momenten van ontspanning

(pauzes, bakkie drinken) en noemt apart “’n moméntje om ’ns even aan die ander te denken” (waarbij niet geheel duidelijk is of hij daarmee een ander mens bedoelt of de Ander met een hoofdletter). Het alledaagse karakter van dit genieten wordt nog eens benadrukt door het af te zetten tegen het genieten van de niet-alledaagse situatie van vakantie (als contrast tot werk): geen twee of drie weken naar de Canarische eilanden, maar op heel gewone momenten in het alledaagse leven. In s.24 noemt 1–2 daar een specifiek voorbeeld van uit het zeer recente verleden (“afgelopen zaterdag”) wat weer betrekking heeft op het klooster en in s.25 noemt hij de momenten (“als ik daar ben”) bij familie, wat weer het alledaagse van het genieten benadrukt én het “hier en nu”-karakter: “op dát moment...”. Op zijn werk (s.26) is hij “steeds weer” (iteratief) met nieuwe dingen bezig, wat blijkbaar ook een bron (of een gevolg?) van genieten is. Ook nu wordt het alledaagse karakter weer benadrukt door het af te zetten tegen niet-werksituaties: vakanties, momenten dat je van je werk af of vrij bent. Dit wordt versterkt door het “elk moment” in s.27, zij het dat het ook weer genuanceerd wordt door “’t lukt niet altijd”.

(Sequentie III, Temporalisatie)

In de vierde sequentie komt de tegenstelling tussen verleden en heden weer sterk naar voren. In het verleden was de actor God, die een belangrijke rol speelt in deze sequentie, de afwezige en zwijgende, in het heden is hij echter alomvattend aanwezig.

In de laatste sequentie komt de tegenstelling niet meer zo sterk naar voren. Wat wel naar voren komt is het procesmatige en moeizame van de ontwikkeling van 1–2, hoewel het in wezen gaat om een aanwezigheid (spatieel) die er altijd al was (temporeel). Het moeizame wordt echter gerelativeerd door de verwijzing naar andere mensen die veel meer strijd hebben gehad.

Door het hele discours speelt een duidelijk neergezette spanning tussen verleden en heden. Het verleden wordt gekenmerkt door onrust, verdeelde aandacht en richtingsloosheid, wat zowel in de temporalisatie als in de spatialisatie tot uitdrukking komt, maar ook in de spreektrant. In de actorialisatie van de sequenties IV en V wordt het verleden bovendien gekenmerkt door een gevoel van verlatenheid, het gemis van de aanwezigheid van God. Het heden wordt daarentegen gekenmerkt door rust, gerichte aandacht en ook door eenheid. De activiteiten in de centra C en J spreken elkaar niet tegen, maar horen bij elkaar; de tegenstelling tussen “de weg” en “de zijwegen” is in het heden opgeheven. Met betrekking tot het heden is sprake van een veelvuldig gebruik van het woord “invullen” en daarvan afgeleide. Dit lijkt over het algemeen een associatie te hebben met rust en richting en is ook verbonden met het werkwoord “plaatsen”. In de actorialisatie van het heden is God van afwezig juist de aanwezige geworden: 1–2 is niet meer alleen. Hij benadrukt daarbij echter de individuele beleving: voor hém is het zo, voor een ander wellicht niet. Er zijn in het heden ook vrij

veel helper-actoren te vinden: Odile (in het C-centrum), het J-centrum, de vicaris, de V-zusters en de D-zusters. Al deze actoren hebben een religieuze lading.

De toekomst kent echter een zekere ambivalentie: aan de ene kant wordt ze voorgesteld als niet echt relevant, aan de andere kant kent het discours een spanning tussen de aspiraties van narrator en van zijn vrouw, die vooral naar voren komt in de spatialisatie (naar het klooster vs. naar Spanje) en de actorialisatie. Deze spanning wordt op sommige plaatsen genuanceerd, steeds met behulp van religieuze actoren (V-zusters, Benedictus) maar op andere plaatsen juist weer aangescherpt.

Sporen van enunciatie

Het grootste deel van het discours is reflectief van aard; narrativiteit komt feitelijk slechts op twee plaatsen voor (s.3, gesprek met de vicaris, en s.24, training in het centrum H), waar 1-2 als narrator het gebruikt om een bepaald punt te illustreren.

De belangrijkste in het discours geïnstalleerde actor is echter “ik”. Het merendeel van de “ik”-aanduidingen heeft betrekking op de gezichtshoek (point de vue) van waaruit 1-2 de verschillende elementen in het discours geïnstalleerd heeft. 1-2 treedt hier op als gedelegeerde van de enunciator in cognitieve zin, ofwel als observator. De persoonlijke betrokkenheid van 1-2 komt daarbij ook tot uitdrukking in zijn vrij consequente gebruik van de eerste persoon om zichzelf aan te duiden en het gebruik van nadruk in zijn spreektrant. Hij duidt zichzelf op een beperkt aantal plaatsen aan met het generaliserende “je”, maar doet dit alleen in uitdrukkingen die duidelijk generaliserend bedoeld zijn. Soms is het “je” een generalisering van “we”, waar het 1-2 en zijn vrouw betreft. In de gezichtshoek valt vooral de tegenstelling tussen verleden en heden op. Uitspraken over het verleden worden direct gevolgd door contrasterende uitspraken over het heden, het verleden wordt gezien vanuit het contrast met het “nu”.

De affectieve laag in de tekst komt onder andere tot uitdrukking in de spreektrant van 1-2. Door het vele gebruik van punctuele temporele aanduidingen, gepaard aan veelvuldig gebruik van nadruk, maakt deze spreektrant een levendige indruk. Ze maakt — door het gebruik hier en daar van “plat” Nederlands — ook de indruk van een zekere “volkse” nuchterheid. Het overwegende gebruik van de eerste persoon als aanduiding van zichzelf geeft bovendien een indruk van betrokkenheid. Zo komt bijvoorbeeld de onrust die geassocieerd wordt met het verleden ook tot uitdrukking in de gebruikte nadruk (voor de rust lijkt dit minder te gelden). Er is op verschillende plaatsen sprake van emoties: onrust en verlatenheid (s.29) in het verleden, rust en vertrouwen (s.28,s.30) in het heden. Genieten wordt in oppositie gebracht tot de emoties onrust en “chagrijn” (s.26). Opvallend genoeg is er ook sprake van een “moeten” genieten (s.18, 27) dat niet zo goed te plaatsen is.

4.8.2.2 Discursieve semantiek: figurativisatie en thematisatie

In de tekst vindt figurativisatie plaats middels vier figuratieve trajecten. Dit zijn: Religie, geloof en kerk; Lichaam; Economie en werk; Genieten. Gezien de redundantie van bovengenoemde figuratieve trajecten is een figuratieve isotopie denkbaar als: vormgeven aan geloof en genieten in de dagelijkse realiteit.

De thematische trajecten zeggen iets over het opzicht waaronder de figuratieve trajecten verschijnen, ofwel in naam waarvan de figuren in de tekst zijn geïnstalleerd. Zij zeggen iets over de waarden die in de figuren geïnvesteerd zijn. Bij het op het spoor te komen van de thematische trajecten zijn spanningen of tegenstellingen binnen de figuratieve trajecten een belangrijke aanwijzing.

Binnen de figuratieve trajecten zijn de volgende thematische trajecten te onderscheiden:

Eigen en vreemd

In het figuratieve traject religie, geloof en kerk is een spanning te vinden tussen eigen en vreemd, die onder andere tot uitdrukking komt in figuren als “mijn geloofsinvulling” en “Job-verhaal”.

Sacraal en profaan

Dit is een spanning die vooral te vinden is tussen de trajecten, met name tussen het traject religie/geloof/kerk en het traject economie/werk. Zowel het sacrale binnen het eerstgenoemde traject als het profane binnen het laatstgenoemde traject speelt een belangrijke rol in het discours. De twee polen van de spanning komen samen voor binnen het traject genieten, waar het genieten betrokken wordt op zowel profane zaken (pauzes, bakkie) als op sacrale zaken (genieten van een eucharistieviering, aanwezigheid van God).

Rust en onrust

Dit is een spanning die met name te vinden is in het traject lichaam, waarin het lichaam zowel uitdrukking is van de pool onrust (“dat lichaam blééf maar onrustig”) als van de pool rust (“Waar ik af en toe ook m’n hoofd op kan leggen”). De pool “rust” van deze spanning is ook te vinden in het traject economie/werk, waar ze tot uitdrukking komt in figuren als “ik neem de tijd voor m’n pauzes”.

Alleen en samen

In de trajecten religie/kerk/geloof, lichaam en genieten is een spanning te vinden tussen alleen en samen. Deze komt met name tot uitdrukking in het traject religie/geloof/kerk, in figuren als “wat God bij elkaar heeft gebracht” en “Job-verhaal”, maar ook in het traject lichaam in figuren als “dat-ie me dráágt”.

Chaos en orde

Deze spanning is met name te vinden in het traject lichaam en hangt nauw samen met de spanning tussen rust en onrust.

Thematische isotopie

Er is sprake van een zoeken naar rust en orde, die gevonden worden in sacraliteit en via deze weg ook doordringen in de profane wereld. God is hierbij van afwezige geworden tot metgezel en steun.

4.8.2.3 Narratieve syntaxis

Het hoofd-NP of primaire NP van I-2 wordt in s.1-8 neergezet en behelst een transformatie van onrust, richtingloosheid en chaos naar rust, bestemming en orde. Als destinator hiervoor wordt in de tekst in eerste instantie het J-centrum aangewezen (s.4). Het primaire NP wordt door de narrator (I-2) met name verwoord in termen van competentie: competentie tot genieten en competentie tot het “plaatsen” en “invullen” van dingen.

In s.10-16 wordt een eerste deel-NP of secundair NP neergezet, dat vooral gericht is op de toekomst. In dit NP streeft de narrator naar rust en stilte (s.12). Dit wordt mogelijk gemaakt (kunnen-handelen) door zijn voorziene vertrek uit het werk (s.10). Tegenover dit NP staat ook een anti-NP met de echtgenote van I-2 als subject; zij streeft naar het kopen van een caravan om naar Spanje te gaan (s.12). In de visie van de narrator wordt de spanning tussen deze twee NP's enigszins opgelost door de performantie “samen retraits doen” van beide subjecten, verder ondersteund door de helpers “V-zusters” en “regel van Benedictus” (hoewel de spanning wel blijft bestaan, zie s.15). In s.17-20 wordt een tweede secundair NP neergezet waarin de narrator in eerste instantie terugkijkt op een onrustig en richtingloos verleden (s.17). Onder invloed van de destinatoren “gesprekken” en “op m'n gezicht terecht komen” heeft een transformatie plaats gevonden waarin sprake is van competentieverwerving; deze wordt verwoord in termen van kunnen-handelen en weten-te-handelen, maar ook als moeten-handelen (s.18). De verworven competentie wordt onder andere verwoord als “niets is meer een worsteling”. Het naderende einde van I-2's werkverplichtingen wordt hier opgevoerd als helper (s.18-19). In s.20 wordt als sanctie uitgesproken dat de transformatie op het juiste moment is gekomen, wat een weerlegging betekent van de overwegingen in s.19.

Het vertellen van de tweede episode wordt gedestineerd door de vertelling van de eerste episode: vanuit het vertellen over de spanning tussen hem en zijn vrouw komt I-2 op het thema “worsteling” (of juister gezegd: geen worsteling). In het NP van deze episode vindt een transformatie plaats van een situatie in het verleden die

gekenmerkt werd door worstelingen, problemen en drempels en het doodlopen (“op nul uitkomen”) van zijwegen naar de situatie in het heden die gekenmerkt wordt door het genieten van zijwegen. Als destinator van deze transformatie treedt op een “aantal gesprekken” (s.18), wat mogelijk een verwijzing is naar de eerder aangehaalde gesprekken met M en de vicaris in s.3, en een aantal keren dat 1–2 “op m’n gezicht terecht gekomen” is. Het gaat hierbij vooral om de competentie tot genieten en daarmee de competentie om met moeilijkheden om te gaan; deze competentie wordt gekenmerkt door de modaliteiten moeten en kunnen of mogelijk weten-te (s.18). Een van de objecten die 1–2 door deze competentie verworven heeft is zijn theologische vorming (s.19), al had hij deze graag gedaan in de vorm van een studie theologie. Dit laatste is echter niet mogelijk, er is hier sprake van een niet-kunnen. In s.21 spreekt 1–2 een sanctie uit over deze episode (en mogelijk ook over de vorige): de transformatie heeft uiteindelijk toch op het juiste moment plaatsgevonden, eerder was het niet mogelijk geweest.

(Sequentie II, Narratieve syntaxis)

In s.21 neemt 1–1 (de interviewer) de rol van narrator op zich in dienst van haar NP “kennisverwerving”. 1–2 neemt als reactie hierop de narrator-rol weer over en installeert een derde secundair NP waarin hij een uitwerking neerzet van de verworven competentie tot genieten. Als destinator hiervan wordt opnieuw het J-centrum aangewezen via het voorbeeld in s.22. De competentie tot “éénpuntige aandacht” leidt hier tot de competentie tot genieten, met als modaliteiten “weten-te” en (merkwaardig genoeg, s.27) ook “moeten”. De nadruk ligt hierbij op momenten en vooral op het alledaagse; ter versterking hiervan wordt in s.23 een klein anti-NP geïnstalleerd dat genieten verbindt met uitzonderlijke dingen.

In s.28 neemt 1–1 opnieuw de rol van narrator op zich, waarop 1–2 opnieuw reageert met rol-overname en het installeren van een (vierde) secundair NP. Dit is feitelijk een accentverschuiving in vergelijking met het vorige secundaire NP. In dit NP vindt een transformatie plaats van afwezigheid van God naar aanwezigheid van God. In s.30 wordt door de narrator de particulariteit van deze transformatie benadrukt: “dat hoeft niet voor een ander zo te zijn”. In een sanctionerende passage in s.32–33 scherpt de narrator dit nog aan: het is een strijd geweest voor hem, maar voor andere mensen misschien niet (s.32) of juist méér (s.33). De aanwezigheid van God is er wél altijd geweest maar om deze te realiseren is een strijd (s.32). Het gaat hierbij — volgens de narrator — dus niet zozeer om verwerving, maar om realisatie.

4.8.2.4 Narratieve semantiek

Hoewel er in de tekst wel enige sprake is van het verwerven of overdragen van waarde-objecten, is ze vooral gecentreerd rond het verwerven van competentie: competentie tot “plaatsen” en “invullen” en competentie tot genieten. De competentie tot “plaatsen” en “invullen” kan worden opgevat als een realisatie van de waarde /orde/ en de competentie tot genieten als een realisatie van de waarde /rust/.

Verwerving van waarde-objecten gebeurt met name in de eerste sequentie, waar sprake is van de verwerving van de waarde-objecten rust, bestemming en ordening. Wellicht is de aanwezigheid van God in sequentie IV ook op te vatten als een waarde-object. De waarden die in de waarde-objecten rust, bestemming en ordening zijn geïnvesteerd zijn te benoemen als /rust/ (in rust, bestemming en ordening), /eigen/ (in bestemming) en /orde/ (in ordening). In het eerste secundair NP wordt in het waarde-object rust bovendien de waarde /sacraal/ geïnvesteerd, via de helpers “V-zusters” en “klooster”. In het waarde-object “aanwezigheid van God” in sequentie IV zijn met name de waarden /sacraal/ en /samen/ geïnvesteerd.

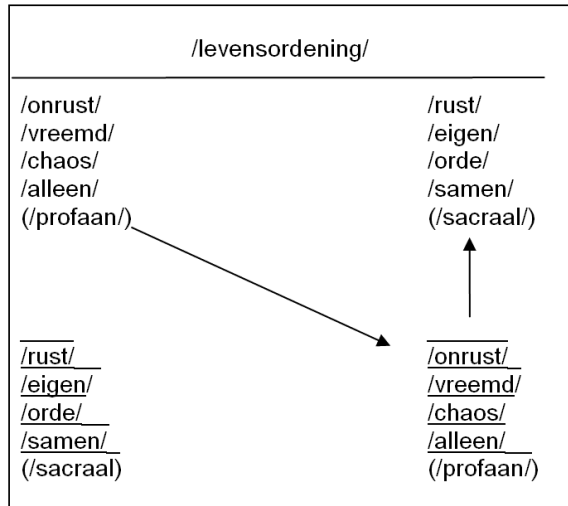
In s. 12 is in het anti-NP van de vrouw van I-2 mogelijk sprake van (het streven naar) een waarde-object dat te omschrijven is als “reizen”. Binnen de context van het geheel van de tekst is in dit object in ieder geval de waarde /profaan/ geïnvesteerd (als tegenovergestelde van de door I-2 nagestreefde rust, waarin de waarde /sacraal/ is geïnvesteerd).

4.8.2.5 Fundamentele syntaxis en semantiek

In de tekst vindt een transformatie plaats die te omschrijven is als:

van /onrust/ naar /rust/
 van /chaos/ naar /orde/
 van /alleen/ naar /samen/
 van /vreemd/ naar /eigen/
 en mogelijk ook: van /profaan/ naar /sacraal/.

Gezien het voorkomen van deze transformaties zou het volgende semiotisch vierkant te construeren zijn, met /levensordening/ als semantische as:



4.8.3 Een theologische interpretatie

4.8.3.1 Spiritualiteit

De spiritualiteit van 1–2 wordt gekenmerkt door de nadruk op rust en genieten. Dit heeft te maken met alledaagsheid, lichamelijkheid en orde. Genieten is verbonden met alledaagse momenten op het werk en in het familieleven, zoals het anti-NP aangeeft dat genieten juist verbindt met uitzonderlijke situaties. Het is tegelijk ook verbonden met momenten die een sacrale lading hebben, zoals de eucharistieviering bij de D-zusters.

Zowel de onrust als de rust uit zich via zijn lichaam. De verworven rust uit zich ook in het kunnen “plaatsen” en “invullen” van — onder andere — dingen die betrekking hebben op zijn geloof; er is sprake van orde. Hiermee is ook God op een andere manier in beeld gekomen: van een Afwezige is hij een Aanwezige geworden. God is een medereiziger bij wie 1–2 steun vindt. Het vinden van richting en orde in zijn leven hangt nauw samen met het vinden van richting en orde in zijn geloof; bidden en brevier lezen zijn hierbij belangrijke hulpmiddelen. Over het algemeen gesproken is 1–2’s spiritualiteit overigens praktisch gericht, wat ook tot uitdrukking komt in zijn “volkse” spreektrant: “da’s mijn God, en daar doe ik ’t mee”.

1–2 legt nadruk op de particulariteit van zijn ervaringen; hij houdt de mogelijkheid open dat het voor een ander anders is. Ook relateert hij zijn eigen worstelingen door te kijken naar mensen die meer strijd hebben gehad dan hij.

4.8.3.2 Motivatie

Uit de tekst blijkt dat het zoeken van 1–2 vooral is ingegeven door de behoefte om een spiritualiteit te vinden die bij hem past. Dit blijkt uit de vele figuren in de tekst die met het lichaam te maken hebben en uit de nadruk op de particulariteit van zijn ervaringen. De zoektocht is kennelijk ingegeven door een lichamelijk ervaren onrust en een hiermee samenhangende behoefte om dingen te kunnen plaatsen, orde te vinden.

4.8.3.3 Waarden en onwaarden

Uit de centrale plaats die wordt ingenomen door de waarden “rust”, “orde” en “samen” (in het licht van de waarde “sacraal”, d.i. gerelateerd aan de geloofsbeleving van 1–2) komt een beeld naar voren van een mens die zich in wezen als kloosterling ervaart. Zijn verhaal heeft de trekken van een (late) roeping tot het contemplatieve leven. De benadrukking van de particulariteit van 1–2’s ervaringen (een uitdrukking of realisatie van de waarde “eigen”) ligt in dezelfde lijn: de kloosterroeping is immers een particuliere roeping, die door een minderheid ervaren wordt. Het beeld wordt verder versterkt door de verwevenheid van 1–2’s geloof met ‘alldedaagse’ dingen (zoals dat tot uitdrukking komt in temporalisatie en spatialisatie) en ook met het belang dat in de tekst gehecht wordt aan lichamelijke uitingen van onrust en rust. Tegenover het beeld van het onrustige, zoekende lichaam wordt in de tekst het beeld gesteld van de rust en regelmaat van het verrichten van het avondgebed en het in alle rust zitten lezen van het brevier.

De kennelijke kloosterroeping van 1–2 wordt echter dwars gezeten door het feit dat hij getrouwd is. Om hier een uitweg in te vinden worden in de tekst helper-actoren ingezet die alle juist thuishoren in het figuratieve traject van “religie, geloof en kerk” en dan weer in het bijzonder in het deeltraject dat betrekking heeft op het kloosterleven: D-zusters, V-zusters, de Regel van Benedictus. Ook dit geeft mogelijk aan waar het hart van 1–2 werkelijk ligt.

1–2’s relatie met God wordt gekenmerkt door de rust die hij hierin vindt, maar vooral door zijn ervaring van God als steunende Aanwezigheid (een andere realisatie van de waarde “samen”). God komt in de spatialiteit en temporaliteit van de tekst naar voren als “intimior intimo meo”, die er altijd wel was maar die als het ware opgegraven moest worden.

Een enigszins merkwaardige plaats wordt in de tekst ingenomen door het woord “genieten”. Dit is enerzijds een belangrijk woord geworden voor 1–2, dat in verband wordt gebracht met verschillende (vooral alledaagse) situaties en daarin euforisch gesanctioneerd wordt. Aan de andere kant is er op één plaats in de tekst sprake van “moeten genieten”. In ieder geval is het kennelijk een competentie die 1–2 aanvankelijk niet eigen was; het is een leerproces geweest en mogelijk wijst het “moeten genieten” erop dat dit proces nog steeds gaande is. In ieder geval wordt God genoemd als deelgenoot aan het genieten, en is zijn Aanwezigheid ook kennelijk een bron van genieten.

4.9 Interview Jan Dirkzwager

Jan Dirkzwager is een man van middelbare leeftijd, die woont in het oosten van het land. Hij neemt regelmatig deel aan de activiteiten van een bezinningscentrum (het F-centrum) van een katholieke beweging, in dezelfde regio.

4.9.1 De tekst

En die herontdekking van de bijbel dat eh, wanneer heeft dat dan ongeveer plaatsgevonden? 1

Nou, in de tijd dat wij bij de Baptisten waren eigenlijk. Omdat zij natuurlijk niet anders erkennen ook als, als bron van hun waarheid, dus dat, daar kwam je niet omheen. Daar kwam je niet omheen. Maar, wij, wij merkten natuurlijk wél dat je, tijdens je opvoeding thuis en op school, ja, ik nog meer dan zij, want ik heb nog op 'n jezuïetencollege gezeten en, die spiritualiteit in die jaren, in '63 was dat in die jaren, dat was nog redelijk eh, loyaal tegenover de kerk en zo, dus die, die ellende die is pas later gekomen aan, dus daar heb ik nog heel veel van meegekregen, onbewúst. En ik was al behoorlijk actief ook op die eh, op religieus gebied, en ik was altijd misdienaar en zo en eh, voelde me ook echt aangesproken door de, ja.. door de, door de mystiek, zeg maar, die d'r om eucharistievieringen heen hangt. Ook een beetje door persoonlijke ervaringen op dat gebied.. Dus dat sprak me heel erg aan en dat, dat bleef ook wel een beetje hangen, en als je dan laat maar zeggen binnen die Baptistengemeente komt en die eh, ja, daar is de paus is daar eh, ja, 't beest uit de bijbel en, en eh, de kerk is eh, 'n machtsinstituut en eh, nou, dan wordt alles verdicht en verengd tot 't meest kari-, karikatuur wat er bestaat, en dan begin ik, begin ik te kriebelen. (zucht) En dan hebben ze ook wel over eh, Maria natuurlijk eh, van alles en nog wat te zeggen.. tot in de meest absurde dingen toe, en als je dan vraagt van eh, ja, maar hoor eens even hier eh, onbevleete ontvangenis, en dat Maria als moeder van ons allen gegeven is onder aan het kruis door eh, de persoon van Johannes, ja, dan gaat 't erover dat Maria natuurlijk moest ook 'n dak boven d'r hoofd hebben, zo leggen zij dat dan uit, hè. En wij ja, Christus is gestorven, ten tijde dat ie stierf wilde ie nog even een alimentatiekwestie regelen, da's waar dan, dan word ik cynisch hè, dan zeg ik van ja, dat, kun je nou niet, dus wij, wij ontdekten eigenlijk 't volslagen gebrek aan spiritualiteit in, in eh, bij, bij 't hanteren van, van, van de bijbel. En dat, dat is eh, 't bleef allemaal zo, zo (*precies sprekend*) plat kennis en ervaringsgericht zeg maar. En eh, een beetje doordringen tot die diepere laag, dat vonden zij al heel gauw, gríezelig, omdat je dan eh, ja, je verstand wat, ons tegen je verstand natuurlijk, althans je kennisgerichte verstand, ontsnapte dat. En, ja. Daar wisten zij eigenlijk geen raad mee. Nee, dat was allemaal heel erg kennisgericht. Als eh, je moest de bijbel ook helemaal letterlijk nemen en eh, als je 't dan had over die slang in 't aards paradijs dan eh, je probeerde daar 'n beetje eh, 'n beetje 'n soort geestelijke strijd van achter te zoeken, van wat wat eh, wat er in die relatie tussen God en mens mis gegaan is.. Nou, dan onttrok je

je gewoon aan wat d'r letterlijk stond en dan nou, dan was je toch wel héél erg		
gevaarlijk bezig. Maar... Nee, daar had ik op 'n gegeven moment, dat was de andere	9	
kant van de medaille, daarom zijn wij daar weggegaan, omdat, dat vonden we zó		
benauwend van, ja, die mensen die hadden ook zoiets van nou ja, eigenlijk, iedereen		
die niet tot onze gedoopte geloofsgemeenschap hoort, die gaat verlóren en dan denk ik		
ja, nou, als dát zo is dan kan ik beter alles opgeven, want als ik geloof in een		
barmhartige god dan is dit in ieder geval níet waar. Dus, daar eh, zijn we eigenlijk mee	10	—
gekap. De vraag was toen natuurlijk, ja, wat nú. En eh, toen wij hier terugkwamen,	11	
in onze parochie werden we hier eigenlijk voor eh, ja, een beetje, beetje, sommigen	12	
die vonden ons maar een beetje achterlijk. Eigenlijk. Een beetje, een beetje		
godsdienstwaaninnig. En anderen die dachten, nou, die zijn helemaal de draad kwijt,		
dus we eh, bemoei je maar niet met ze, want eh, in een dorp is 't ééns en nooit weer, hè,		
je breekt met de gemeenschap, dan hoeft je niet meer terug te komen. Dus wij waren		
eigenlijk behoorlijk geïsoleerd in die periode. En eh, nou, toen zijn we al naar M naar	13	II
de kerk gegaan, maar daar was toevallig ook een pastoor die eh, die wist daar écht		
niets van te maken, integendeel, die maakt écht brokken. Wegens een drankprobleem,		
dat was hopeloos. Nou, en in die periode zijn we dus eigenlijk in aanraking gekomen,	14	
omdat Janneke die deed nog wat klusjes, producten voor Israël zenden en eh, kocht wat		
dingen omdat eh, omdat zij toch een beetje voorliefde had voor, voor Israël.. En joodse		
liedjes en vooral die levensmoed, die lijkt eh, dat is ónvoorstelbaar.. Nou, dat sprak haar		
in die periode erg aan en daarom engageerde ze zich daar ook mee en via die eh, die		—
productencentrum-verkoop kwam ze in aanraking met die mensen in C. Ja, nou ja, tóen	15	
eh, omdat wij dus eh, laten we zeggen eh, ook door een, ook door een getuigenis over		
de eucharistie en de werkelijke tegenwoordigheid van Christus in de eucharistie, dat		
zijn liefde hem zó ver brengt, dat ie zelfs 't risico wil lopen dat ie nu, onder de gedaante		
van brood en wijn ook nog steeds beledigd en gekruisigd wordt. Dat ie dát risico wilde		
lopen, en dan allemaal uit liefde voor óns. Nou, dat was voor een protestant is dat eh, dat		III
is, dat is [onverstaanb.]. Dus wij moesten daar vertrekken en eh, ja, dat ging niet, niet	16	
zachtzinnig. Maar ja, wij hebben om allerlei gedein te voorkomen dat wij die getuigenis,	17	
hebben we ons vrijwillig teruggetrokken. We hadden 't natuurlijk ook eh, formeel	18	
kunnen spelen en ons door, door de gemeente d'r laten uitzetten.. Dan had je een hoop		
trammelant gekregen. Dat had geen zin. De voorganger is er wel op teruggekomen, op	19	
de manier waarop dat gegaan is zeg maar. En dat is heel, dat is op zich heel boeiend,		—
maar dat verhaal is nog niet afgelopen. Dat heeft nog een vervolg. Maar wij waren	20	
dus op zoek weer naar eh, vaste grond weer onder de voeten, omdat we tóch een sterk		
verlangen hadden om eh, bij de katholieke kerk eh, te blijven. Nou, en toen hebben		
we dat gevonden eigenlijk bij het F-centrum. Ja. Want we hebben daar eerst eh.. aan	21	
cursus basisvorming, een geloofscursus gedaan, en dat was eh, dat was een behoorlijk		
diepgaande cursus over eh, ja, de betekenis van de kerk en de sacramenten en eh.. Dat		
was werkelijk gewoon héél goed. Voor mij was 't een opfrisser, voor driekwart, en voor		
één kwart toch ook wel een belangrijke toevoeging. Met name 't stuk spiritualiteit		
wat, wat daarmee, wat in die kerk ook gebórgen is, dat, dat werd mij toch weer op een		IV
manier naar vóren gebracht dat ik zeg van, nee, zó heb ik 't nog nooit bekeken. En dan..		

ja, daar, daardoor werd de samenhang, de, de.. ook de, in de, in de geschiedenis de, de verlossende boodschap die in de bijbel verborgen ligt, die is voor mij ook eh, lógischer, samenhangender en vanzelfsprekender geworden. En eh, en zelfs de toekomst. Die 22
 eh, die je kunt verwachten, welke richting dat uitgaat, is, is voor mij in detail natuurlijk onbekend, maar de grote lijnen.. die, die zie je wel liggen. En eh, die zijn allemaal niet 23
 zo mooi en niet zo vrolijk, maar, wat mij betreft toch wel dúidelijk. En eh.. ja, daar heb ik vrede mee. 't Is niet makkelijk, maar daar heb ik wél vréde mee. Ja. En, om dat te zén, 23
 om dat een keer te hóren in een, in cursus, want, wij waren zó enthousiast, we hebben 'm twee jaar later nóg een keer gevolgd. En ehm eh, ja, dat was heel plezierig, dat was, ik meen, iets van 24 bijeenkomsten, 24 avonden hè, iedere keer om de veertien dagen, ja, 't duurde twee jaar.

IV

Dat was een behoorlijke eh, intensief gebeuren alles bij elkaar? 24

—

Ja. En dat was ook zo, als je 't had over de sacramenten, dan, belééfde en vierde je ook 25
 de sacramenten, omdat hij natuurlijk ook priester was, en, met name om, om maar een 26
 zijstraat te noemen, de, de, enórme.. moet ik zeggen, 't enórme grootse geschenk van de, van 't sacrament van verzoening, dat is ons ook enórm duidelijk geworden in die periode, dat is heel belangrijk, want dat waren we eigenlijk min of meer tóch vergeten. Dat was een beetje kwijt. Zo van, nou, Onze Lieve Heer, 't spijt me hoor, en dan was 't goed, weet je wel. Jaaa maar, om tot de bódem te gaan, dat is tóch iets anders, en dat 27
 schenkt toch véél meer, bevrijding en verlossing, en ik denk ook in een geestelijke realiteit veel meer dan, ja, 't, 't oppervlakkige... Die bevrijding, dat betekent in wezen ook als je vrij gemaakt wordt, in christelijke zin, dat je gevuld wordt met genade. Dus 28
 dat was, dat was voor ons eh, heel belangrijk. Ook láter, gek genoeg láter, in de omgang 29
 met onze kinderen. Want daar lagen natuurlijk heel wat strijdpunten omdat die, allemaal hun eigen weg gingen behalve de christelijke weg die wij eh, gingen, althans, in de manier waarop wij ons geloof althans vorm gaven en beleefden. Maar ook weer, in 't 30
 vragen van vergeving en verzoening, en verzoeningsproces tussen ons en de kinderen op een gegeven moment toen ze daar, die leeftijd hadden dat ze daar over konden en wilden praten. Dat heeft tot eh, nou, gigantisch nieuwe openingen geleid. En tot een ehm, ja, tot perspectief om eh, als gezin weer naar elkaar toe te groeien en eh, ja, ook 't, 't góede van 't verleden, ook al was dat best wel moeilijk, maar om 't góede daarvan te herontdekken en dat ook een plaats te geven. En dat, dat proces is nu eh, zo'n beetje gaande. En dat is heel fijn. Dat is heel fijn. 't Zijn allemaal vechtjassen, onze kinderen, maar eh, ze zijn bij de gesprekken géén van allen zijn ze eh.. hebben ze ehm.. ze hebben d'r afstand van genomen, maar ze hebben 't niet verwórpen, laat ik 't zó maar zeggen. Ze hebben 't zélf willen, ze willen 't zelf helemaal dóórvechten, dat hele proces, en zelf eh, ontdekken. Ja, in die zin zijn we misschien wat te, te opdringerig en te streng geweest 31
 eh, om 't allemaal zo góed te willen en ze eh, te weinig vrijheid te geven om dat zélf 't proces door te maken, dat zal best, dat is, dat denk ik ook wel trouwens. Maar eh, 32
 't is tóch mooi dat je dat kunt úitspreken en dat je de, de fouten die je daarbij maakt, dat je die gewoon eh, bespreekbaar kunt maken en daar vergeving voor kunt vragen. Nou,

v

als je dat, dít resultaat al ziet tussen mensen onderling, hoe moet dat dan zijn tussen Gód en mensen, hè. Dus dan denk ik, ja, maar dat is, dat is iets grandioos. Wat, wat 33
 jámmer, wat jammer, dat ze bijvoorbeeld in de islam dat niet kennen. Denk ik dan wel eens bij mezelf. Of wat jammer dat 'n hoop mensen dat niet meer willen, of, die nederigheid niet meer durven óp te brengen, om te zeggen, eh, joh, ik heb een fout gemaakt, 't spijt me geweldig. Ik heb eh, voor de rechtbank nog nóóit een verdachte horen zeggen, 't spijt me meneer de rechter, ik heb 't gewoon gedaán, ik wil een rechtvaardige straf hebben. Heb ik nog nooit gehoord! En tóch is 't een káns die je laat liggen. Maar goed, zo zijn d'r wel méér voorbeelden te noemen. 34

*Maar, dit was dus wel heel iets, heel duidelijk iets en ook een eh, belángrijk iets eh, waarin 35
 dat eh, doorwerkt, begrijp ik.*

Nou, dat is een voorbeeld, waarin je kunt zeggen van, wat, wat, wat is dat eh, als je toch zegt dat Christus 't léven in zich heeft, dan is dít een voorbeeld van, dít maakt leven mógelijk! Want anders is 't scheiding en dan is 't afgelopen, die relatie is dan dood! En dát noem ik léven. Ook in christelijke zin, leven. Ja.. Want onze relatie met God, is bij ons de verrijzenis de ultieme verlevendiging. Ja... Maar ja, goed, de eh, de richting 36 VI
 althans die eh, zijn wij dus eh, die is ons véél en veel meer duidelijk geworden ook omdat, in, bij, bij die cursus eh, de, de bíjbel een heel belangrijke rol speelde maar dan wel, zeg maar geïnterpreteerd vanuit de, de leer van de kerkvaders en 't leergezag. Maar ook eh.. met name ook heiligenlevens en, en heiligenlevens die, mystieke ervaringen 37
 hebben gehad en, met name ook in deze tijd. Eh, gebeurtenissen en eh, die een mystieke lading hebben dat je denkt van ja, maar je gaat de bijbel héél anders lezen dan, letterlijke oppervlakkigheid. Oppervlaktetaal, 't is dieptetaal! Ja... Dan ga je de bijbel ook anders lézen. En dan wordt mediteren ook iets anders voor je dan nadenken. Ja. Ja. Dus zo zijn we aan eh, zo zijn we bij het F-centrum uiteindelijk terechtgekomen. 38

4.9.2 De analyse

4.9.2.1 Discursieve syntaxis

Temporalisatie, spatialisatie en actorialisatie

De belangrijkste spanningen in de eerste sequentie zijn te vinden in de spatialisatie en de actorialisatie. In de spatialisatie wordt de Baptistengemeente beschreven in termen die een steeds krappere ruimte suggereren en wordt de omgang met de bijbel gekarakteriseerd als “plat” en profaan, wat in spatiële aanduidingen (“dak boven d'r hoofd”) uitgedrukt wordt. Dit wordt aangevuld door het uitsluiten van iedereen die niet tot de gemeenschap behoort. De krappe, platte ruimte van de Baptistengemeente wordt afgezet tegen de mystiek om eucharistievieringen heen uit de jeugdijaren van 1–2, en in het algemeen tegen zijn beleving die in termen van sacraliteit en diepte wordt uitgedrukt: Maria onder aan het kruis, doordringen tot de diepere laag in de bijbel.

In de actorialisatie is een spanning tussen de gedragingen die 1–2 toeschrijft aan de met de Baptistengemeente verbonden actoren en de sporen van enunciatie die betrekking hebben op de actorialisatie. 1–2 wijst het uitsluitende gedrag van de Baptistengemeente (s. 9) af, maar tegelijk installeert hij zelf een scherpe tegenstelling tussen (letterlijk) “wij” en “zij”. In s. 6 stelt hij dat “zij” alles verenigen tot “t meest kari-, karikatuur wat er bestaat” (het stotteren in deze zin kan op emotionele geladenheid wijzen), maar zelf spreekt hij ironisch over bijvoorbeeld de visie van de Baptisten op Maria.

De tweede sequentie wordt gekenmerkt door een herhaling van processen van proberen vereniging te vinden en weer gescheiden worden. De eigen parochie wordt opgevoerd als plaats (met de daarbij horende actoren) waar 1–2 en zijn vrouw uitgesloten worden (een parallel met de uitsluitende houding van de Baptistengemeente in de vorige sequentie?). De parochie-actoren blijken niet competent om vereniging tot stand te brengen. M wordt opgevoerd als uitwijkplaats, maar door de incompetentie van de actor “pastoor” aldaar vindt ook hier geen vereniging plaats. Pas in s. 14 lijkt er vereniging plaats te vinden.

In de derde sequentie worden opnieuw sacraal en profaan tegenover elkaar gezet, waarbij de Baptistengemeente in spatiële en actoriële aanduidingen staat voor het profane en de ervaring van 1–2 (en zijn vrouw) voor het sacrale. Christus wordt in de sacrale sfeer “beledigd en gekruisigd”, maar 1–2 en zijn vrouw ondergaan kennelijk hetzelfde lot in de profane sfeer, juist als gevolg van hun sacraal geladen getuigenis.

In de vierde sequentie worden vooral spatiële aanduidingen ingezet. De ruimte van de Baptistengemeente is definitief verlaten. De diepgang van de cursus wordt benadrukt, waarschijnlijk als tegenstelling tot de “platheid” in de eerste sequentie. Spiritualiteit is “in de kerk geborgen” en wordt “naar vóren” gebracht. Temporeel wordt er verwezen naar de (niet vrolijke) toekomst, waarvan de “grote lijnen” (spatieel) duidelijk “liggen” (ook weer spatieel).

In de vijfde sequentie is weer sprake van een spanning tussen “scheiding” en “vereniging”: in dit geval op het actoriële (en het spatiële) vlak tussen 1–2 en zijn vrouw enerzijds en hun kinderen anderzijds, en meer algemeen tussen God en mens. De spanning tussen “oppervlakkig” en “diepgaand” keert ook terug, zowel in spatiële als in actoriële aanduidingen. Beide verschijnen binnen het kader van verzoening.

1–2 en zijn vrouw zijn de centrale actoren in deze sequentie, meestal aangeduid met “wij/we” en op een paar plaatsen met “je” (met name in s.32, kennelijk generaliserend van strekking). 1–2 komt ook op een paar plaatsen zelfstandig als actor voor, aangeduid met “ik”; dit gaat in vrijwel alle gevallen om reflectieve opmerkingen. Op een paar plaatsen in s. 33 wordt “ik” gebruikt in een simulatie van directe rede.

In s.25 wordt een “hij” opgevoerd die kennelijk priester is en verbonden aan de cursus van het F-centrum. De andere actor in s.25 wordt aangeduid met “je”, maar is kennelijk een gegeneraliseerd “wij”.

In s.26 wordt “Onze Lieve Heer” als actor geïnstalleerd, die in s.27 in impliciete (passieve) vorm terugkomt in “als je vrij gemaakt wordt” en “gevuld wordt met genade”. Ook in s.32 is sprake van God als actor. In de installatie van deze actor is sprake van een tegen elkaar afzetten van oppervlakkige betrokkenheid (s.26) en diepgaande betrokkenheid (s.27 en s.32). Parallel aan deze oppositie worden menselijke actoren (1–2 zelf?) geïmpliceerd in s.26 (als degene die God aanspreekt), in s.27 (als degene die tot de bodem gaat) en s.32 (“tussen mensen onderling ... tussen God en mensen”).

In s.29 wordt, als vervolg en uitwerking van het voorgaande, een nieuwe actor geïntroduceerd in de vorm van de kinderen van 1–2 en zijn vrouw. Hoewel deze aanvankelijk tegenover 1–2 en zijn vrouw worden gezet (eigen weg vs. christelijke weg) komt er een verzoeningsproces tot stand dat tot nieuwe openingen en perspectief leidt. De scheiding tussen de actoren “kinderen” en “1–2 en zijn vrouw” wordt enigszins verminderd: weliswaar is er sprake van afstand nemen door de kinderen maar niet van verwerping. In s.31 spreekt 1–2 zelfkritiek uit: hij en zijn vrouw hebben de kinderen te weinig vrijheid gegeven. In s.32 wordt het “wij” een “je”, maar het gaat nog steeds over 1–2 en zijn vrouw. De strekking is dat het uitspreken en vergeving vragen leidt tot heilzame resultaten tussen mensen onderling en dus zeker tussen God en mensen. Het verzoeningsproces tussen de actoren “kinderen” en “1–2 en zijn vrouw” wordt een soort metafoor voor dat tussen de actoren “God” en “mensen”. In s.33 wordt de concrete situatie van het gesprek met de kinderen verlaten en wordt een aantal voorbeelden als actor geïnstalleerd van mensen die deze verzoening niet kennen: een “ze” waarmee kennelijk gelovigen in de islam bedoeld worden, “n hoop mensen” die de nederigheid niet willen of niet durven opbrengen en “een verdachte” die niet vraagt om een rechtvaardige straf. Aan het einde van s.33 wordt weer een “je” geïnstalleerd dat kennelijk universeel van strekking is: wie zich niet verzoent, laat een kans liggen.

(Sequentie V, Actorialisatie)

In de zesde sequentie wordt opnieuw de spanning tussen “vereniging” en “scheiding” geïnstalleerd, in dit geval binnen het kader van de relatie met Christus/God. Ook de spanning tussen “oppervlakte” en “diepte” keert terug, ditmaal binnen het kader van het lezen van de bijbel en andere religieuze activiteiten (mediteren). De diepte wordt niet door 1–2 en zijn vrouw op eigen kracht bereikt; hiervoor is de inbreng van de normerende actoren kerkvaders, leergezag en heiligenlevens noodzakelijk geweest.

Sporen van enunciatie

De belangrijkste in het discours geïnstalleerde actoren zijn “ik” (1-2) en “wij” (1-2 en zijn vrouw). Daarbij heeft het merendeel van de “wij”-aanduidingen betrekking op de meer narratieve passages in de verleden tijd. Soms wordt het generaliserende “je” gebruikt in de plaats van “wij”. Een groot deel van de “ik”-aanduidingen heeft betrekking op de meer reflectieve passages in de tegenwoordige tijd. Ook hier wordt op een aantal plaatsen het generaliserende “je” gebruikt in plaats van “ik”. Deze “ik”-aanduidingen hebben in het bijzonder betrekking op de gezichtshoek (point de vue) van waaruit 1-2 de verschillende elementen in het discours geïnstalleerd heeft. 1-2 treedt hier op als gedelegeerde van de enunciator in cognitieve zin, ofwel als observator. Dit komt vooral tot uitdrukking in tussenzinnen als “dan begin ik te kriebelen” (s.6), “dan word ik cynisch” (s.7), “dan denk ik...” (s.9), “daar heb ik vrede mee” (s.22). In het algemeen wordt het discours sterk gestuurd door deze uitingen van het point de vue.

De affectieve laag in de tekst komt tot uitdrukking in de emoties die in de tekst te vinden zijn. Voor een belangrijk deel zijn die te vinden in de eerder genoemde tussenzinnen, die vaak thymisch geladen zijn: negatief thymisch zoals in “dan begin ik te kriebelen”, “dan word ik cynisch”, “dan denk ik...” en “allemaal niet zo mooi en niet zo vrolijk” (s.22) of positief thymisch als in “moet ik zeggen, ’t enórmе grootse geschenk” (s.26), “dat is heel fijn” (s. 30), “dan denk ik (...) dat is iets grandioos” (s.33). Daarbij zijn de negatief-thymische uitingen vaak “kleinschalig” (kriebelen, cynisch) en de positief-thymische uitingen vaak “grootschalig” (grandioos, léven). De emoties die verbonden zijn met de Baptistengemeente zijn uitgesproken negatief. De gevoelens over de toekomstvisie die in de cursus van het F-centrum werd aangereikt eveneens, al stelt 1-2 dat hij er vrede mee heeft. Daarentegen is er sprake van opluchting bij het verzoeningsproces met de kinderen en gevoel van ontzag over de kracht van de verzoening tussen God en mens, en tussen mensen onderling.

De emotionele intensiteit van het discours komt ook tot uitdrukking in de hier en daar gebruikte nadruk (accenttekens) en spreekwijze. Soms wordt nadruk gebruikt om negatieve emoties uit te drukken, zoals in “die ellende die is pas láter gekomen” (s.3) en “die maakte écht brokken”. Uit het precieze spreken in “plat kennis en ervaringsgericht” (s.8) spreekt een zekere afkeer, net als bij het stotteren in “’t meest kari-, karikatuur wat er bestaat” (s.6). Uit de nadruk in bijvoorbeeld “dat was werkelijk gewoon héél goed” (s.21) en “dat is heel fijn” (s.30) spreekt echter juist een positieve emotionele lading.

4.9.2.2 Discursieve semantiek: figurativisatie en thematisatie

In de tekst vindt figurativisatie plaats door middel van zes figuratieve trajecten. Dit zijn: Geloofsleven; Huiselijk leven; Kerk als organisatie; Kerkelijke traditie; Wat met mensen gebeurt; Wat tussen mensen gebeurt. De trajecten die te maken hebben met kerk en geloof en met de menselijke ervaring zijn in het bijzonder redundant in dit discours. Op grond daarvan is een figuratieve isotopie denkbaar als: omgang met gelovige traditie en geloofservaring binnen kerkelijk verband.

De thematische trajecten zeggen iets over het opzicht waaronder de figuratieve trajecten verschijnen, ofwel in naam waarvan de figuren in de tekst zijn geïnstalleerd. Zij zeggen iets over de waarden die in de figuren geïnvesteerd zijn. Bij het op het spoor te komen van de thematische trajecten zijn spanningen of tegenstellingen binnen de figuratieve trajecten een belangrijke aanwijzing.

Binnen de figuratieve trajecten zijn de volgende thematische trajecten te onderscheiden:

Vereniging/scheiding

Dit is een spanning die in alle figuratieve trajecten een rol speelt. Er is ook in een aantal trajecten sprake van een spanning tussen acceptatie en verwerping, maar deze is waarschijnlijk op te vatten als een aspect van de spanning tussen vereniging en scheiding.

Diepte/oppervlakte

Dit is een spanning die te vinden is in de trajecten geloofsleven, kerk als organisatie, kerkelijke traditie en “wat tussen mensen gebeurt”. Samen met de voorgaande is dit waarschijnlijk de belangrijkste thematische oppositie in het discours.

Sacraal/profaan

Deze spanning is te vinden in de trajecten geloofsleven, kerk als organisatie en kerkelijke traditie. Ze hangt nauw samen met de spanning tussen diepte en oppervlakte en is wellicht als een aspect hiervan te beschouwen (of andersom?).

Verborgen/openbaar

Deze spanning is eveneens te vinden in de trajecten geloofsleven, kerk als organisatie en kerkelijke traditie. Ze hangt samen met de spanning tussen diepte en oppervlakte, maar valt hier niet mee samen: openbaar is niet zomaar te vereenzelvigen met oppervlakte en verborgen niet zomaar met diepte. Eerder is er sprake van in de diepte verborgen dingen die openbaar worden, zonder daarbij hun diepgang te verliezen.

Leven/dood

Deze spanning is te vinden in de trajecten kerkelijke traditie en “wat met mensen gebeurt”. Ze hangt samen met de spanning tussen vereniging en scheiding en is wellicht als een aspect hiervan op te vatten.

Vrij/onvrij

Deze spanning is te vinden in de trajecten “wat met mensen gebeurt” en “justitie”. Ze hangt samen met de spanning tussen leven en dood en is wellicht als een aspect hiervan op te vatten (en daarmee als een aspect van de spanning tussen vereniging en scheiding).

Thematische isotopie

Er is sprake van een zoeken naar vereniging die met diepgang en sacraliteit gepaard gaat. Hierbij wordt het verborgene openbaar en is leven mogelijk.

4.9.2.3 Narratieve syntaxis

Het gaat in de narratieve syntaxis niet zozeer om de verwerving van waarde-objecten als wel om de realisatie van waarden (of het blokkeren hiervan). Kennelijk wil 1-2 de interviewer ervan overtuigen dat er uiteindelijk sprake is van het bereiken van gemeenschap, verzoening en diepgang. Dit wordt bereikt vanuit een situatie van scheiding, conflict en oppervlakkigheid, teweg gebracht door actanten met een anti-NP (in het geval van het vertrek uit de Baptistengemeente, s.1-10 en s.15-19) en door 1-2 zelf (in het geval van de verzoening met de kinderen, s.29-32). De transformatie wordt bemoeilijkt door het optreden van tegenwerkende actanten.

Dit hoofd-NP of primaire NP wordt door de narrator uitgewerkt in een aantal deel-NPs of secundaire NPs. Het eerste secundaire NP wordt in s.2-8 geïnstalleerd naar aanleiding van de interventie van de interviewer in s.1. De directe aanleiding is kennelijk een eerdere uitspraak van 1-2 over de herontdekking van de bijbel. Het secundaire NP gaat echter niet specifiek hierover, maar draait veel meer rond de door 1-2 (en zijn vrouw) als subject nagestreefde waarden enerzijds (waarvoor de spiritualiteit op het jezuïetencollege en de religieuze beleving van 1-2 in zijn jeugd als destinator worden geïnstalleerd) en door de Baptistengemeente nagestreefde waarden anderzijds, die als anti-NP worden neergezet (waarvoor geen destinator wordt geïnstalleerd). Het anti-NP is gericht op de verwerving van kennis die door 1-2 dysforisch als “plat” wordt gesanctioneerd. Het NP van 1-2 is gericht op de verwerving van diepgang (geestelijke kennis), wat door het anti-subject (de Baptistengemeente) dysforisch wordt gesanctioneerd. Daarnaast is er ook (in s.9) een anti-NP geïnstalleerd waarin de Baptistengemeente als subject streeft naar verwerping van andersgelovigen. In het

NP van I-2, dat hier tegenover wordt gezet, wordt God (of preciezer: het geloof in een barmhartige God) destinator van het afwijzen van deze verwerping. Uiteindelijk leiden deze NPs en anti-NPs in s.10 tot beëindiging van de relatie tussen anti-subject (de gemeente) en subject (I-2 en zijn vrouw).

In s.11 wordt via de vraag naar het alternatief een secundair NP geïnstalleerd waarin I-2 en zijn vrouw streven naar gemeenschap, in eerste instantie met de plaatselijke parochie (s.12) en in tweede instantie met de parochie in M (die overigens niet expliciet wordt genoemd maar waarschijnlijk geïmpliceerd is in “naar de kerk gaan”; s.13). Dit streven wordt geblokkeerd door de parochie in de woonplaats en door de onbekwaamheid van de pastoor in M. Vervolgens wordt in s.14 een NP geïnstalleerd waarin — met de voorliefde van Janneke (de vrouw van I-2) voor Israël als destinator — een aanzet wordt gegeven tot de ontmoeting met het F-centrum [eerder in het interview worden de mensen in C aangewezen als degenen die I-2 en zijn vrouw met het F-centrum in contact brachten].

In s.15 wordt via een geïnstalleerd NP de focus van de tekst teruggeleid naar de Baptistengemeente. In dit NP verricht het subject (I-2 en zijn vrouw) de performantie “getuigenis”. Als inhoud van deze performantie installeert de narrator een NP met de liefde van Christus als destinator. Hierin vindt conjunctie plaats tussen het subject Christus en het (dysforische) object “belediging en kruisiging”. De gemeente sanctioneert de performantie dysforisch en zet hiermee een NP “vertrek” in gang. Daarbij zijn I-2 en zijn vrouw zelf het subject van handeling: ze trekken zich terug en laten het er niet op aankomen dat de gemeente subject van handeling wordt. De sanctie van I-2 als narrator is uitgesproken dysforisch (s.16). Aan het einde wordt die dysforie iets verzacht doordat de voorganger van de gemeente optreedt als subject van handeling die de performantie “verzoening” verricht, gericht op I-2 en zijn vrouw.

In s.20 installeert de narrator een secundair NP waarin het subject (“wij”) streeft naar vaste grond, waarbij het verlangen om bij de katholieke kerk te blijven als destinator wordt geïnstalleerd. De vaste grond wordt gevonden bij het centrum C. In s.21 wordt dit verder uitgewerkt via de performantie “geloofscursus doen” (die euforisch gesanctioneerd wordt). Dit leidt tot het verwerven van inzicht, meer specifiek inzicht in de samenhang in de geschiedenis en in de bijbel. Er is ook sprake (s.22) van het verwerven van inzicht in de toekomst, en hiermee samenhangend het verwerven van vrede met de (op zich als somber voorgestelde) toekomst. In s.23 wordt het geheel van de performantie nog eens euforisch gesanctioneerd; deze sanctie manipuleert I-2 en zijn vrouw tot herhaling van de performantie.

In s.24 wordt, naar aanleiding van een korte interventie van de interviewer, een NP geïnstalleerd dat een verdere uitwerking is van het voorgaande. Hierin draait het vooral om het verwerven van competentie tot de performantie “verzoening”. Deze wordt in de vorm van een object voorgesteld (“sacrament van verzoening”) dat

geschonken wordt, waarschijnlijk door God (“Onze Lieve Heer”), en verder mogelijk gemaakt door een niet nader gespecificeerde “hij” die als priester competent maakt (kunnen-handelen) tot de performantie “vieren van de sacramenten”. De verwerving van het object “sacrament van verzoening” gaat ook samen met de verwerving van (eveneens als object voorgesteld, s.27) bevrijding en genade.

De euforische sanctionering hiervan (s.28) leidt tot installatie van een nieuw secundair NP in s.29–32, dat draait om de performantie “verzoening” door I–2 en zijn vrouw (als subject van handeling) gericht op hun kinderen (als subject van toestand?). Er is sprake van een beginsituatie van strijd en scheiding (s.29) die door de narrator wordt toegeschreven aan zichzelf (s.31). De eerder verworven competentie leidt tot nieuwe openingen en perspectief waarbij sprake is van her-verwerving door de kinderen van het goede uit het verleden (s.30). Daarbij is sprake van competentie (willen-handelen) tot ontdekken, wat overigens als strijd wordt verwoord.

Met behulp van deze competentie blijkt het mogelijk om vergeving en verzoening te vragen aan de kinderen, die in s. 30 e.v. als mede-subject fungeren. Ook bij de kinderen is er sprake van verworven competentie en wel door de leeftijd; er is hier sprake van een kunnen-handelen en een willen-handelen. Dit leidt tot de verwerving (door I–2 en zijn vrouw of door de kinderen?) van een waarde-object dat wordt aangeduid met “nieuwe openingen”, “perspectief om naar elkaar toe te groeien” en “het goede uit het verleden een plaats geven”. Weliswaar is er bij de kinderen sprake van een negatieve sanctionering van iets waarvan zij wel afstand hebben genomen maar dat zij niet hebben verworpen (het goede uit het verleden?), maar het feit dat ze autonomie hebben verworven in het ontdekken (van wat?) wordt impliciet positief gesanctioneerd door I–2. Deze laatste sanctionering treedt op als destinator voor een sanctionering van I–2’s eigen gedrag in het verleden, waarin hij deze autonomie aan de kinderen onthouden heeft. Het waarde-object “autonomie” is de kinderen dus niet overgedragen door I–2 en zijn vrouw, maar in zekere zin door henzelf.

Sequentie V, Narratieve syntaxis (gedeelte)

In s.32 wordt dit euforisch gesanctioneerd en tegelijk doorgetrokken naar de relatie tussen God en mensen; in s.33 leidt dit tot de installatie van een anti-NP waarin de islam en mensen in het algemeen incompetent worden bevonden (niet-weten-te handelen of niet-willen handelen?) tot de performantie “verzoening”.

Een interventie van de interviewer manipuleert I–2 (als narrator) in s.35 tot het uitbreiden van het voorgaande door (opnieuw) de actor Christus op te voeren. Deze fungeert als destinator die competentie verschaft tot leven, in de zin van kunnen-handelen. Hierbij komt de narrator opnieuw terug op de competentie die hij en zijn vrouw in het eerdere secundair NP als subject bij het F-centrum verworven hebben, waarbij nieuwe actoren in de vorm van de bijbel en de heiligenlevens als helper

worden opgevoerd. Dit leidt tot een competentie (in de zin van kunnen-handelen of weten-te-handelen) tot het anders lezen van de bijbel en het anders mediteren: niet meer als oppervlaktetaal maar als dieptetaal. Als destinator hiervoor zou de genoemde “mystieke ervaringen/lading” (135–136) kunnen worden opgevat

4.9.2.4 Narratieve semantiek

Het streven naar gemeenschap en diepgang (zoals gezegd meer een realisatie van waarden dan werkelijk object) speelt een belangrijke rol in de hele tekst. Dit begint in de eerste segmenten van de tekst waarin het streven geblokkeerd wordt door de Baptistengemeente. Realisatie van het streven vindt niet plaats in het eigen dorp en ook niet in M, maar wel via “die mensen in C” in de context van het F-centrum. In laatstgenoemde context wordt het verbonden met de competentie tot verzoening (die ook al latent aanwezig is in de context van de Baptistengemeente, in de vorm van de actor “voorganger”) die opnieuw leidt tot realisatie van gemeenschap, ditmaal met de kinderen. Dit streven naar gemeenschap heeft een sterke relatie met een waardenoppositie /diep/ vs. /oppervlakkig/ die op haar beurt vrijwel gelijk wordt gesteld met een waardenoppositie /sacraal/ vs. /profaan/. Het stranden van het streven naar gemeenschap in de context van de Baptistengemeente is in de tekst geïnstalleerd als een gevolg van een anti-NP van de actor “Baptistengemeente” die juist naar oppervlakkigheid en (dus) profaniteit streeft, terwijl 1–2 en zijn vrouw naar diepte en (dus) sacraliteit streven. Ook in het realiseren van gemeenschap in het F-centrum en in verwerven van de competentie tot verzoening worden de waarden /diep/ en /sacraal/ geïnvesteed. In het verwerven van autonomie door de kinderen wordt echter wél de waarde /diep/ geïnvesteed maar niet de waarde /sacraal/. De laatste waarde is voor de kinderen kennelijk niet van belang, maar wel voor 1–2 die de verzoening tussen mensen (/profaan/) in de sanctie doortrekt naar de verzoening tussen mensen en God (/sacraal/).

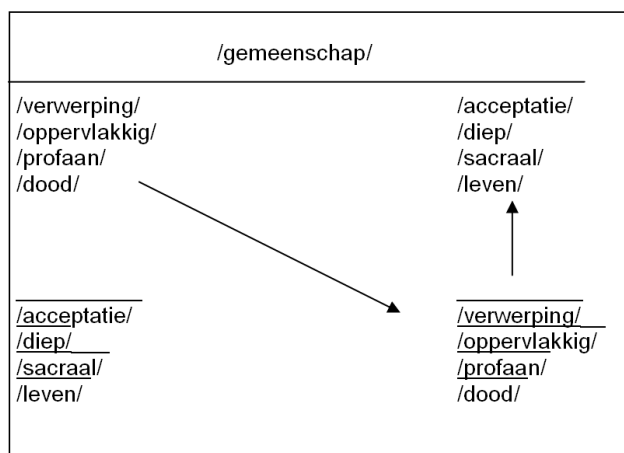
Daarnaast is in het streven naar gemeenschap ook de waarde /acceptatie/ geïnvesteed: met name de geschiedenis met de Baptistengemeente draait sterk om de waardenoppositie /acceptatie/ vs. /verwerping/. Hierbij gaat het zowel om verwerping van 1–2 en zijn vrouw door de Baptisten als om verwerping van Christus onder de gedaante van brood en wijn. Deze waardenoppositie komt ook weer terug daarna, in de episode in het dorp, en met name in de episode met de kinderen. De kinderen hebben weliswaar afstand genomen van (waarschijnlijk) de goede dingen uit het verleden, maar ze hebben het niet verworpen. Het voorkomen van de waardenoppositie /acceptatie/ vs. /verwerping/ komt ook tot uitdrukking in het vele voorkomen van tegenstanders of anti-subjecten: de Baptistengemeente, het dorp, de pastoor in M.

In het laatste deel van de tekst speelt de waardenoppositie /leven/ vs. /dood/ een belangrijke rol, waarbij overigens ook weer een verband bestaat met het streven naar

gemeenschap; in dit geval gemeenschap in de vorm van de relatie met mensen en met God. Een eerste indicatie hiervan wordt al gegeven in de voorliefde van de vrouw van 1–2 voor joodse liedjes in een periode dat 1–2 en zijn vrouw gefrustreerd worden in hun streven naar gemeenschap (dus een “dode” periode?). Opvallend genoeg is in het laatste stuk van sequentie VI ook sprake van “heiligenlevens” in plaats van alleen maar heiligen.

4.9.2.5 Fundamentele syntaxis en semantiek

In de tekst vindt een transformatie plaats in die zin, dat de narrator (en zijn vrouw) van /verwerping/ (door de Baptisten en het dorp, en in zekere zin door de pastoor van M met zijn drankprobleem) komen tot /acceptatie/ (van henzelf door het F-centrum, van de autonomie van de kinderen door henzelf). Zoals we bij de narratieve semantiek gezien hebben hangt de waarde /verwerping/ samen met de waarden van /oppervlakkig/, /profaan/ en /dood/. Met de waarde /acceptatie/ hangen de waarden samen van /diep/, /sacraal/ en /leven/.



4.9.3 Een theologische interpretatie

4.9.3.1 Spiritualiteit

De spiritualiteit van 1–2 is expliciet christelijk en daarbij uitgesproken Christocentrisch: het streven naar gemeenschap lijkt het meest gericht op een relatie met God door Christus. De spiritualiteit is vrij sterk op beleving gericht: de mystiek rond de eucharistieviering wordt door 1–2 genoemd als aspect van de destinatie van het streven naar diepgang.

Naast beleving is kennis, of beter gezegd inzicht, belangrijk. Door het verwerven van inzicht in de geestelijke betekenis van de bijbel (in de tekst “spiritualiteit” genoemd) ziet 1–2 logica en samenhang in de boodschap “die in de bijbel verborgen ligt”. Dit geeft ook inzicht in de toekomst, al is deze somber, maar door de duidelijkheid kan 1–2 hier vrede mee hebben. 1–2 legt de nadruk op het belang van een juiste interpretatie van de bijbel, door of in overeenstemming met gezaghebbende gelovige instanties. De leer van de kervaders en het leergezag worden als normerende actoren in de tekst opgevoerd. Deze nadruk op samenhang, duidelijkheid en gezag hangt waarschijnlijk samen met de door 1–2 als narrator uitgesproken behoefte aan vaste grond. Ook de veelvuldige inzet van spatiële aanduidingen kan hiermee te maken hebben.

4.9.3.2 Motivatie

De deelname van 1–2 en zijn vrouw aan de activiteiten van het F-centrum is vooral gemotiveerd door het eerder genoemde streven naar acceptatie en diepgang, binnen de context van de katholieke kerk. De weg terug naar een katholieke parochie in het eigen dorp of in de regio is afgesloten door de opstelling van de parochianen (verwerping) en de onbekwaamheid van de pastoor in M. In het F-centrum vinden zij de nagestreefde acceptatie en diepgang wél, tezamen met de sacraliteit van de beleefde sacramenten. Hierdoor doen zij bovendien competentie op die leidt tot de realisatie van andere waarden (m.n. leven).

4.9.3.3 Waarden en onwaarden

1–2 spreekt veel in gelovige termen en de door hem nagestreefde waarden worden ook nadrukkelijk in een gelovige context geplaatst. In het F-centrum weet hij zich kennelijk geaccepteerd, en de inzichten en competenties die hij hier opgedaan heeft hebben zijn geloof in belangrijke mate verdiept. De geestelijke betekenis van bijbel en de beleving van de sacramenten (beide realisaties van de waarden “diep” en “sacraal”) zijn de weg hier naartoe. Verderop in de tekst worden hedendaagse mystieke ervaringen genoemd als concreet aspect van diepgang en daarmee eveneens als een realisatie van de waarden “diep” en “sacraal”. De relatie met God wordt gezien als een relatie die eens mis is gegaan, maar door verzoening (waarvoor de competentie geschonken wordt door het leven in Christus) weer geheeld kan worden. De competentie tot verzoening is ook belangrijk voor de relaties tussen mensen onderling, zoals 1–2 en zijn kinderen. Het leidt tot acceptatie en leven, twee belangrijke waarden in de tekst. Naast de opnieuw gevonden relatie met God in Christus is de concrete verzoening met de kinderen een belangrijke transformatie in de tekst, waarin het leven in Christus concreet gestalte krijgt.

Met deze belangrijke plaats voor leven en verzoening is het des te opvallender dat situaties in de tekst op veel plaatsen in een dysforisch-sanctionerend licht komen te

staan. De toekomst is somber, hoewel in de tekst niet duidelijk wordt waarop 1–2 dit baseert. In ieder geval is er kennelijk — ondanks een duidelijk christelijke spiritualiteit en het belang dat 1–2 aan de bijbel hecht — geen sprake van hoop op een Rijk Gods of een hemels Jeruzalem. De nadrukkelijk euforische sanctie over de verzoening wordt gevolgd door dysforische uitingen over het ontbreken van verzoening in andere contexten. Hierbij noemt 1–2 de islam met name, maar hij is zich daarbij kennelijk niet bewust van de prominente plaats van vergeving en verzoening in de islamitische gelovige traditie. De sacramenten worden intens beleefd, maar bij het getuigenis van 1–2 en zijn vrouw tegenover de Baptistengemeenschap wordt zware nadruk gelegd op de dysforische aspecten van Christus' aanwezigheid in de eucharistie (die toch door zijn liefde gedestineerd zou zijn): Christus is bereid om het risico tot (opnieuw) belediging en kruisiging te lopen. Dit is merkwaardig, gezien het belang dat elders in de tekst gehecht wordt aan zowel verlossing en verzoening als aan normerende gezagsinstanties. De documenten van Vaticanum II over de eucharistie leggen immers nadruk op de verzoenende en verlossende betekenis van het kruisoffer, dat in de eucharistie opnieuw present gesteld wordt (vgl. SC 6). Wat ook ontbreekt in de visie op de eucharistie, zoals die in de tekst naar voren komt, is de liturgische en communale context waarin dit sacrament, opnieuw volgens Vaticanum II, thuishoort (SC 48).

De neiging van 1–2 als narrator om situaties dysforisch te sanctioneren hangt mogelijk samen met de nadruk die in de tekst gelegd wordt op conflict en strijd. Zijn vertrek uit de Baptistengemeente is kennelijk het gevolg van verschil in gelovige opvattingen, dat op scherp gezet lijkt te worden door de getuigenis waarvan in de tekst sprake is. De verhouding tot de kinderen wordt eveneens in termen van strijd beschreven, hoewel hierin wél sprake is van verzoening.

De blokkering van het streven naar gemeenschap wordt neergezet als een gevolg van de verwerping door in ieder geval de Baptistengemeente en de thuisparochie, maar in de tekst vindt ook verwerping plaats door 1–2 in zijn rol als narrator. Hij verwerpt de “platte” opvatting van de bijbel en de uitsluiting van andersgelovigen door de Baptistengemeente, en de als onbekwaam neergezette pastoor in M. Ook de ontwikkeling in de katholieke kerk wordt in het begin van de tekst, in een tussenzin, door hem verworpen. Impliciet lijkt er niet alleen sprake van verwerping van andersgelovigen door de Baptistengemeente, maar ook door 1–2 zelf.

Bij de verworven inzichten ligt het accent op samenhang en vanzelfsprekendheid; er is duidelijk behoefte bij 1–2 aan de vaste grond, waarnaar hij halverwege de tekst zegt te streven. De verworven duidelijkheid over de overigens sombere toekomst stelt hem in staat om er vrede mee te hebben. Als narrator baseert hij dit in de tekst op “de verlossende boodschap die in de bijbel verborgen ligt”. Nu is er volgens de documenten van Vaticanum II wel sprake van “dat het Nieuwe Testament in het Oude

Testament verborgen lag en in het Nieuwe Testament het Oude Testament werd ontsloten”.²⁶ Het is mogelijk dat 1–2 hierop doelt.

De nagestreefde gemeenschap wordt niet werkelijk bereikt. In het centrum ligt de nadruk op de verworven inzichten en competenties, niet op gemeenschap. Aan de andere kant leidt de competentie tot verzoening wel tot daadwerkelijke verzoening met de kinderen.

4.10 Interview Bregtje Diekman

Bregtje Diekman is een studente van begin twintig. Op het moment van het interview heeft ze net een diaconale studiereis achter de rug, georganiseerd door het jongeren-centrum van een religieuze orde (de E-orde) in J. Haar eerste kennismaking met deze orde was een kloosterweekend.

4.10.1 *De tekst*

Nou, die eerste kloosterweek, bij de E-orde in J, eh, hoe was dat, wat voor eh, hoe heb je dat ervaren? 1

Ehm.. Ik, ik, ik kwam daar eigenlijk heel erg voor rust. Als je 't toch hebt over wat je 2
zoekt en wat je vindt.. Eh, ik, ik, ik hoopte daar, zeg maar, een periode te vinden waar ik, 3
ik heb een aantal dingen meegemaakt, afgelopen, eh, jaren en ook 't afgelopen jaar, die, die vrij intens zijn, eh, en ik hoopte eigenlijk daar eh, daar rust te vinden en, en een plek waar ik misschien de tijd en de gelegenheid heb om na te denken. En misschien ook wel iemand die eh.. niet zozeer die me daarbij kon helpen, maar die me daar eens een ander licht op kon schijnen. En eh, nou, beide dingen heb ik uiteindelijk niet gevonden (lacht even), wat ik gedeeltelijk ook wel jammer vind, 't eh, 't was een vrij vermoeiende week 4
want we slapen op matjes en, ik heb héél weinig slaap gehad, dus ik ben aan uitrusten 5
niet echt toegekomen. Maar ik heb bijvoorbeeld wel eh, een workshop mediteren 6
gedaan, en dat had ik al eerder gedaan. En dat was heel erg prettig. En we hebben, nou, 1
gesprekken gehad over eh, wat, wat, geloof, voor de mensen die daar aanwezig waren, inhoudt. En dat was wel leuk, omdat het een heel diverse groep was die mee was. En eh.. we hebben een aantal eh.. eh.. colleges gehad. Onder andere één over 't zondebok-mechanisme. Over Girard. En eh, ja dat, dat vond ik wel leuk, dat er wel verdieping was, zeg maar. Ik heb er niet, ik heb er niet uit gehaald wat ik dácht dat ik uit zou halen, 7
maar achteraf bezien is dat ook niet zo erg, want ik heb er wel ándere dingen uit gehaald. Ja. Nee, ik zit me, ik heb me wel afgevraagd in hoeverre ik eh, daar zelf een hand in 8
heb, zeg maar, in eh, wat je zoekt en of je dat er uit haalt, of niet. En eh.. Ja, ik weet niet. Misschien is het toch ook wel geweest dat, zeg maar, ehm, 't, 't, meer 't, 't klooster 9

²⁶ DV 16.

als stiltecentrum, als rustpunt, in plaats van 't klooster als religieus centrum. Mij meer aansprak. En dat ik daarom ook bijvoorbeeld niet ervoor gekozen heb om met één van de kloosterlingen eh, in gesprek te gaan. Ehm.. Hoewel ik me wel kan voorstellen dat met Victor, of met Wilbert, ik weet niet of je die kent...

10

Ja. Ja, ja.

I

Studentenpastor in X... Dat dat eh, heel goed mogelijk zou zijn. En wat ik ook heel prettig vond is dat eh, broeder Wilbert, ehm.. Die is een keer in een eh, soort kringgesprek gekomen, en die heeft ontzettend open zitten vertellen over, over, zijn leven en de keuzes die hij daarin gemaakt heeft, en, de moeilijkheden die hij erbij tegengekomen is, en ja, dat is dan weer de fascinatie en, en ook de bewondering voor iemand die.. Daar ben ik zelf een groot voorstander van, maar eh, ten eerste.. weten mensen niet altijd hoe je daarmee om moet gaan, en ten tweede, moet je 't lef maar hebben. (lachen) Dus, ja.

11

12

13

(lacht) Nou, die haal ik nu wel. Ik kan wel even vooruit.

Oké.

Maar je, je ging dus wel naar 't klooster op 't moment dat je zelf eh, aan rust toe was, zoals je zelf zegt.

14

—

Ehm.. Ja, 't was meer, dat een aantal maanden van tevoren, op 't moment dat ik 'n project moest kiezen, zeg maar, had ik zoiets van, ja, ik, ik ben aan rust toe, en op dat moment zal ik aan rust toe zijn. Na tentamens, en een aantal andere dingen die ik organiseerde die dan afgelopen waren, ja, ik vond 't wel mooi om daar een rustpunt in te bouwen. Want ik ben er erg slécht in om.. Op de een of andere manier moet bij mij de omgeving 't een beetje uitlokken, om bij mezelf te kunnen komen. Ik vind 't heel moeilijk om dat, in het bijzijn van anderen te doen, of eh, op een plek waar ik dingen te doen heb, dus bijvoorbeeld, wandelen vind ik heerlijk, maar ook, mijn kamer is daarboven, en die heeft een heerlijk openslaand raam, heerlijk om daar 's avonds in te zitten, want niemand die omhoog kijkt, en je kijkt daar een beetje uit over de wereld, met je beslommeringen, en je mijmert een beetje.. En eh, nou, dat heb ik ook wel daar, daar in de kloostertuin kunnen vinden, zeg maar. Gewoon lekker eventjes zitten, en gewoon in 't gras.... Ja.

15

II

16

Ik vond 't heel grappig dat je zei: ik was eigenlijk op zoek naar een eh, rustpunt op dat moment, en tóch ging je naar de E-orde, niet naar de B-orde.

17

—

Ja.... (lacht). Ja, dat klopt. Want de B-orde die hebben veel meer stilte geïncorporeerd in eh, in hun leven, maar ehm.. wat me bij de B-orde niet zo aansprak (lacht even) is eh, 't,

't, 't strikte. 't Eh.. Ja, ik had 't idee dat, omdat ik dus vanuit mezelf niet religieus ben, dat ik makkelijker aansluiting zou vinden bij mensen die wat, wat meer in de maatschappij en in de wereld staan. En eh, juist niet in hun eigen eh, groep functioneren. Ehm.. Rust en stilte hoeft niet per se letterlijk te zijn, dat kan ook in reflectie zijn, dat kan ook in reflectie zijn voor jezelf, of reflectie in een gesprek met iemand anders, eh eh, ja, op de een of andere manier heb ik, had ik dat idee niet bij die eh, B-abdij. Nou heb ik bij, had ik ergens bij religie wel 't idee dat ze je iets op willen leggen. En zo gauw me dat gebeurt eh, dan ga ik steigeren (lachen). Dus.. ja.

III

18

Hoe was dat in J, die eh, ontmoeting met religie daar?

19

—

Ehm.. Pfoe.. nou, wat, er is een workshop geweest, door, door Victor, die heeft eh, ja, zeg maar de eh, over wat is religie nou, aan de hand van een aantal videobeelden en nou eh, conflicten die zich in de wereld afspelen en zo, de discussie kwam helaas niet zo op gang, omdat iedereen net aangekomen was en ontzettend moe was, wel jammer, eh, maar, zeg maar, wat bij de E-orde heerst is, is, 't, 't, religie eh, niet, niet als deelgebied buiten de maatschappij maar als bodem in de maatschappij, zeg maar. En eh.. ook, ook 't studieuze karakter, en, en, wat 't daarbij meebrengt, ook, ook een kritische houding. En dát is iets wat mij heel erg aansprak. Ik overweeg ook zeker om, om bijvoorbeeld, stel dat ik eh, ooit nog eens 'n keer me moet voorbereiden op iets of zo eh, om daar gewoon een week in 't klooster te gaan zitten. Ik weet dat die mogelijkheid er is en eh, ja, ik kan me best voorstellen dat, dat 't prettig is. Ja, dat vond ik wel heel interessant, dat je eh, 't gesprek aangaat met mensen, die in iets gelóven, maar dat niet klakkeloos overnemen. Want dat, dat snap ik nooit. Ik bedoel, 't is prima om ergens in te geloven, maar dan moet je wel, zeg maar, toch je eigen mening in kunnen behouden. Ja, dat is misschien heel, heel .. (lachen).

20

21

22

23

IV

—

Nee, oké, dat is zoals jij erin staat, en je hoeft je eh, voor niets te verontschuldigen.

Nee, nee, maar 't is natuurlijk heel duidelijk een, een eh, 'n, 'n, mening waarschijnlijk van iemand die niet religieus is opgevoed, die zelf niet een eh,

Nou, ik weet 't niet hoor, ik denk dat je aardig wat mensen, ook binnen de katholieke kerk, zal tegenkomen die zeggen, eh, ja, wij geloven wel in God, maar daar hoort ook bij dat ie ons verstand heeft gegeven om daarover na te denken.

V

Ja precies, maar dát is mijn grootste bezwaar tegen, tegen eh, religie en tegen de, de, de.. wanstaltigheden die 't soms in de geschiedenis met zich mee heeft gebracht, dat 't mensen soms een excuus geeft om niet zelf na te hoeven denken. Dat de verantwoordelijkheid voor hun gedrag en voor hun doen en voor hun denken d'r achter kunnen schuiven. Eh.. dat geldt zéker niet voor iedereen, dat geldt denk ik maar voor een zeer beperkte groep, maar 't gebeurt wél. En eh.. daarom ben ik niet altijd onverdeeld positief over religie. Daar komt 't bij mij ook een beetje vandaan. Ja.

24

25

4.10.2 *De analyse*

4.10.2.1 Discursieve syntaxis

Temporalisatie, spatialisatie en actorialisatie

Temporeel wordt er vaak “geschakeld” tussen verleden tijd en tegenwoordige tijd; narratieve segmenten gaan altijd, en meestal al vrij snel, over in reflectieve segmenten.

Op twee plaatsen lijkt 1–2 zich te corrigeren in de gebruikte werkwoordstijden. In beide gevallen gaat het om “heb ik (’t idee dat..)” dat direct wordt gevolgd door “had ik (’t idee dat..)” (68–69). In het eerste geval gaat het over het idee dat 1–2 heeft (of had) van een Cisterciënzer abdij, in het tweede geval gaat het over het idee dat 1–2 heeft (of had) van religie in het algemeen. De verandering in werkwoordstijden suggereert een (beginnende?) verandering in deze ideeën.

Door het hele discours loopt een spatiaal uitgedrukte spanning tussen “in de wereld” en “buiten de wereld”. De in de wereld staande E-orde krijgt de voorkeur boven de (geïmpliceerd) buiten de wereld staande B-orde. “In hun eigen groep” wordt afgewezen. Ook religie als deelgebied “buiten de maatschappij” wordt afgewezen, maar de bij de E-orde heersende visie op religie als “bodem in de maatschappij” blijkt aan te spreken. Religie wordt in het laatste deel van de tekst (s.24) spatieel neergezet als iets waar mensen hun verantwoordelijkheid “achter kunnen schuiven”.

Aan de andere kant is het openslaande raam, waar je over de wereld uitkijkt, een plaats van “bij mezelf komen” (ook een spatiële aanduiding). Hetzelfde geldt echter voor de kloostertuin, die juist laag bij de grond is, geaccentueerd door de aanduiding “in ’t gras”. “In de wereld” en interactie worden in relatie met religie (in het bijzonder de E-orde) positief geduid als (mogelijke) vindplaatsen van rust, maar in relatie met het seculiere juist negatief als vindplaatsen van onrust (tentamens, dingen die ik organiseerde). “Buiten de wereld” en niet-interactie of observatie worden in relatie met religie (in het bijzonder de B-orde) negatief geduid — niet zozeer als vindplaatsen van onrust maar in ieder geval als niet-vindplaatsen van rust. In relatie met het seculiere worden ze juist positief geduid als (concrete) vindplaats van rust (vanuit het raam over de wereld uitkijken). Opvallend is dat de andere concreet genoemde rust-ervaring, die weer betrekking heeft op een vorm van “in de wereld” zijn (in het gras zitten), verbonden is met de E-orde (de kloostertuin).

“De omgeving” speelt in deze sequentie een belangrijke rol als “uitlokker” van “bij mezelf te kunnen komen” (ook weer een nadere invulling van het begrip “rust”; s.15). Als concrete voorbeelden daarvan fungeren de kamer van 1–2 en de kloostertuin (s.16). “In het bijzijn van anderen” of “een plek waar ik dingen te doen heb” (s.15) worden hier tegenover gesteld als ongunstige plaatsen als het gaat om bij jezelf te kunnen komen. Bij het beschrijven van de kamer wordt “ingezoomd” op het openslaande raam waar je ‘s avonds in kunt zitten. De hiermee verbonden spatiële

aanduidingen als “daarboven”, “omhoog (kijken)” en “(uit)kijken” over de wereld” suggereren een hoog standpunt, als het ware losgemaakt van de omgeving. Het andere rustpunt, de kloostertuin, is daarentegen verbonden met “in ’t gras” (s.16) wat juist een laag standpunt suggereert, midden in de omgeving.

(Sequentie II, Spatialisatie)

Het merendeel van de figuratieve actoren wordt abstract aangeduid. “Mensen” kunnen als tegenkracht fungeren (weten niet om te gaan met openheid; gebruiken religie als excuus om niet zelf na te hoeven denken) en als medestander (die in de maatschappij/wereld staan; die in iets geloven maar dat niet klakkeloos overnemen). Een enkele keer neutraal (die daar aanwezig waren). Ook is er sprake van een “ze” (die je iets willen opleggen). In een paar gevallen is er daarbij sprake van relatie of minstens interactie met 1–2: gesprekken in de groep van de kloosterweek, kringgesprek met broeder T., gesprek met mensen die in iets gelóven. Deze interacties zijn alle op de een of andere manier verbonden met actoren die verband houden met de kloosterweek en de dominicanen. Maar in een groot deel van het discours is veel eerder sprake van observaties door 1–2. Rust — een belangrijk streven van 1–2 in dit discours — blijkt in beide te vinden te zijn: zowel in het observeren (“uitkijken over de wereld”) als in reflectie in een gesprek met iemand anders. Deze rust heeft te maken met uitrusten, maar klaarblijkelijk ook of vooral met het plaatsen van ervaringen.

Sporen van enunciatie

In de passages waar 1–2 aan het woord is, treedt zij onder andere op als gedelegeerde van de enunciator in pragmatische zin, dus als verteller (narrator). In deze functie installeert zij de spatiële, temporele en actoriële aanduidingen die in de discursieve syntaxis de revue gepasseerd zijn, met name in de segmenten met een narratief karakter. Doordat het discours aldus sterk het karakter heeft van een vertelde en persoonlijk gekleurde tekst is het ook niet goed mogelijk om de discursieve syntaxis los van de sporen van de enunciatie te zien.

De belangrijkste in het discours geïnstalleerde actor is echter “ik”. Het merendeel van de “ik”-aanduidingen heeft betrekking op de gezichtshoek (point de vue) van waaruit 1–2 de verschillende elementen in het discours geïnstalleerd heeft. 1–2 treedt hier op als gedelegeerde van de enunciator in cognitieve zin, ofwel als observator. Dit komt met name tot uitdrukking in de reflectieve segmenten maar ook in commentariërende/sanctionerende opmerkingen in de narratieve segmenten. Voorbeelden hiervan zijn “een heel diverse groep” (s.6), “dat er wel verdieping was” (s.6), “ontzettend open” (s.11), “ik vond ’t wel mooi” (s.14).

De affectieve laag in de tekst komt onder andere tot uitdrukking in sanctionerende uitspraken van 1–2. Over het algemeen zijn deze weinig intensief; het gaat

over uitspraken als “wel leuk”, “prettig” en “interessant” (op het eerste gezicht meer cognitief dan thymisch). Op twee plaatsen is echter sprake van sterkere emotioneel gekleurde uitspraken: 1–2 gaat “steigeren” als iemand haar iets probeert op te leggen en spreekt over “wanstaltigheden” die religie in de geschiedenis met zich mee heeft gebracht. In het segment waarin dit laatste gebeurt (s.24) is ook meer sprake van accenten bij het spreken: “dát is mijn grootste bezwaar”, “dat geldt zéker niet voor iedereen”, “’t gebeurt wél”. Dit suggereert een grotere emotionele betrokkenheid van de geïnstalleerde spreker (1–2) met het gezegde. Nadruk is ook te vinden in “dat er wel verdieping was” (s.6), “ik ben er erg slécht in” (s.15), “dát is iets wat mij heel erg aansprak” (s.20) en “mensen die in iets gelóven” (s.22). Ook hier is 1–2 klaarblijkelijk emotioneel bij betrokken. Ook het hakkende “dat, dat snap ik nooit” dat direct volgt op de laatstgenoemde uitspraak suggereert emotionele betrokkenheid. Op een aantal plaatsen wordt gelachen door 1–2 of door de interviewer en 1–2 Samen. Dit kan wijzen op een nuancering maar ook op een soort spanningsverlaging na een emotioneel geladen uitspraak. Het gebeurt na de uitspraken “... moet je ’t lef maar hebben” (s.12), “dan ga ik steigeren” (s.18) en na de relativerende uitspraak “dat is misschien heel, heel...” (s.23). De laatste uitspraak volgt op het kennelijk (door nadruk en haken) emotioneel geladen s.22.

4.10.2.2 Discursieve semantiek: figurativisatie en thematisatie

In de tekst vindt figurativisatie plaats door middel van vijf figuratieve trajecten. Dit zijn: religie; studie; ambiance; attitude; ervaringen.

Op grond van deze figuratieve trajecten is — gezien de redundantie van met name de trajecten religie, ambiance en attitude — een figuratieve isotopie denkbaar als: een houding vinden tegenover religie in de concreetheid van het leven.

De thematische trajecten zeggen iets over het opzicht waaronder de figuratieve trajecten verschijnen, ofwel in naam waarvan de figuren in de tekst zijn geïnstalleerd. Zij zeggen iets over de waarden die in de figuren geïnvesteerd zijn. Bij het op het spoor te komen van de thematische trajecten zijn spanningen of tegenstellingen binnen de figuratieve trajecten een belangrijke aanwijzing.

Binnen de figuratieve trajecten zijn de volgende thematische trajecten te onderscheiden:

Autonoom vs. afhankelijk

Dit is met name het geval in het traject religie (’t idee dat ze je iets op willen leggen; in iets gelóven maar ...), het traject ambiance (omgeving moet het uitlokken; in de maatschappij), het traject attitude (zelf een hand erin hebben; een kritische houding) en het traject ervaringen (keuzes die hij daarin gemaakt heeft).

Open vs. gesloten

Deze spanning is met name te vinden in de trajecten religie en attitude (in de maatschappij/wereld; in hun eigen groep).

Binnen vs. buiten

Deze spanning is met name te vinden in het trajecten religie en ambiance, met name in de vorm van “in de wereld” en “buiten de wereld”.

Rust vs. onrust

Deze spanning is met name te vinden In het traject ambiance (uitkijken over de wereld; op matjes slapen).

Voorts is er in het traject studie een spanning te vinden tussen diep en oppervlakkig, die wellicht op te vatten is als een aspect van de spanning tussen binnen (diep) en buiten (oppervlakkig). In het traject religie is tenslotte een spanning te vinden tussen religieus en seculier (of sacraal en profaan?).

Thematische isotopie

Hoewel het streven klaarblijkelijk gericht is op autonomie en openheid, in de wereld, is er ook een beweging die juist getekend wordt door afhankelijkheid (van de omgeving) en geslotenheid, buiten de wereld.

De waarden “binnen” (in de zin van “in de wereld”) en openheid waren in de discursieve syntaxis al naar voren gekomen in de vorm van in-de-wereld-staan en interactie. Deze hadden een ambivalente lading: in relatie met religie werden ze positief geduid en in relatie met seculariteit juist negatief geduid. Hetzelfde gold voor de waarden “buiten” (buiten de wereld) en geslotenheid (niet-interactie), die in relatie met seculariteit positief werden geduid en in relatie met religie negatief. Een soortgelijke ambivalentie is in de thematisatie terug te vinden, met name met betrekking tot de waarden-opposities autonomie/afhankelijkheid, open/gesloten en binnen/buiten. Deze ambivalentie is klaarblijkelijk een belangrijk kenmerk van dit discours. Ook de spanning tussen rust en onrust en tussen religiositeit en seculariteit is terug te vinden in de thematisatie. Bij het streven naar rust wordt de pool autonoom/open/binnen in verband gebracht met religiositeit en de pool afhankelijk/gesloten/buiten in verband gebracht met seculariteit. Rust is hierbij niet alleen uitrusten maar ook het plaatsen van ervaringen en “bij mezelf komen”. Religiositeit kan hier klaarblijkelijk een rol bij spelen, mits het gaat om religiositeit die gericht is op autonomie, openheid en in de wereld staan. Gezien de verschuiving in werkwoordstijden in de uitspraken die betrekking hebben op het idee dat 1–2 over religie en aspecten daarvan had is dit een recent inzicht. Religiositeit wordt met name sterk afgewezen als het leidt tot afhankelijkheid.

4.10.2.3 Narratieve syntaxis

Er is in de tekst niet zozeer sprake van het streven naar verwerven van concrete waarde-objecten. Eerder is er sprake van een streven naar realisatie van waarden. De narrator (1–2) stelt haar hoof-NP of primaire NP vast in s.1 als “zoeken naar rust”. In s.3 breidt ze dit nog uit naar “iemand die me daar eens een ander licht op kon schijnen”. Verderop in de tekst komt hier nog bij: streven naar zelf nadenken en verantwoordelijkheid nemen; dit laatste streven komt vooral via anti-NPs in de tekst aan het licht.

1–2 installeert als narrator een aantal deel-NPs of secundaire NPs waarin het primaire NP uitgewerkt wordt. In het eerste secundaire NP — waarvan de installatie in gang wordt gezet door een interventie van de interviewer — wordt het streven naar rust in J bij de E-orde niet gerealiseerd. Als de destinator van dit niet-realiseren — feitelijk dus een anti-destinator — worden de omstandigheden aangewezen (het slapen op matjes) en mogelijk de als subject geïnstalleerde narrator zelf. Daar tegenover wordt wel een object “andere dingen” verworven, dat in s.6 nader wordt uiteengezet en als “verdieping” wordt benoemd. In s.9 komt de narrator terug op het primaire NP en geeft zij het streven naar rust een nadere inkleuring: deze rust is niet (specifiek) religieus.

In s.11 installeert de narrator een tweede secundair NP waarin broeder Wilbert de performantie “vertellen” verricht. Hierin wordt een cognitief object “kennis over leven, keuzes en moeilijkheden” overgedragen aan de als subject geïnstalleerde narrator en anderen. Dit leidt tot een sanctionerende constatering van een competentie tot openheid bij Wilbert (weten-te handelen) en ook tot een constatering van een (door het “maar” halverwege s.12) geïmpliceerd gebrek aan deze competentie bij de narrator zelf, en van een ontbrekende competentie bij “mensen” om met openheid om te gaan. Door dit laatste worden de “mensen” kennelijk voor de narrator een tegenstander bij het streven naar (competentie tot) openheid.

In s.14 geeft een interventie van de interviewer de aanzet tot het installeren van een derde secundair NP waarin een destinator aangegeven wordt van het eerdere streven van de narrator naar rust: tentamens en het aflopen van andere dingen. De narrator geeft haar eigen gebrekkige competentie (weten-te handelen) aan als aanleiding voor haar gang naar het klooster: de omgeving is voor haar een noodzakelijke actant (destinator) om tot deze competentie te komen. Hierbij worden tegenstanders (of anti-destinatoren?) aangegeven die het moeilijk maken om “bij mezelf te kunnen komen”: anderen, dingen die de narrator te doen heeft. Er worden ook helpers aangegeven in de vorm van ruimtes die als actor functioneren: haar eigen kamer, de kloostertuin.

In s.17 wordt een vierde secundair NP geïnstalleerd, ook weer naar aanleiding van een interventie van de interviewer. Uitgangspunt is nog steeds het streven van 1–2, als subject geïnstalleerd, naar rust. In dit secundair NP wordt in de eerste plaats een

anti-NP neergezet, dat betrekking heeft op de B-orde. Het anti-NP wordt verwoord als “in de eigen groep blijven”. I-2 installeert haar eigen seculariteit (of althans niet-religiositeit) als destinator voor de keuze voor de E-orde en ontvouwt hierbij een NP dat de nadruk legt op “in de wereld staan”. Waar eerder in de tekst rust juist werd geassocieerd met de afwezigheid van anderen, wordt in dit secundair NP een opening gemaakt naar een associatie van dit object met anderen: “in een gesprek met iemand anders”. Zowel het NP als het anti-NP blijkt op de een of andere manier in verband te staan met religie, waarbij het anti-NP in verband wordt gebracht met “iets opleggen”, wat sterk dysforisch wordt gesanctioneerd (“steigeren”, s.18). In s.19 neemt de interviewer de narrator-rol weer op zich met een vraag naar de religie in J, kennelijk hiertoe gedestineerd door de dysforische sanctie over religie door I-2 als narrator in s.18. Hierop neemt I-2 de narrator-rol weer over en geeft in een vijfde secundair NP een verdere uitwerking van het vierde secundaire NP. Religie die in de maatschappij staat wordt euforisch gesanctioneerd, evenals communicatie met “mensen die in iets gelóven maar dat niet klakkeloos overnemen”. Dit wordt nog eens aangezet in de vorm van een geïmpliceerd anti-NP dat neerkomt op geloven in combinatie met het opgeven van de eigen mening. Na een dialoog tussen de interviewer en I-2 op het niveau van het concrete interview, die vooral lijkt ingegeven door een soort *gêne* van I-2 en het verlangen om haar gerust te stellen van de interviewer, maakt I-2 (als narrator) dit geïmpliceerde anti-NP expliciet in s.24 met een dysforische sanctie over de “wanstaltigheden” die religie met zich mee heeft gebracht. Dit spitst zich toe op religie als destinator van anti-competentie van “mensen” die niet zelf nadenken en hun verantwoordelijkheid voor eigen gedrag en denken afschuiven (niet-willen handelen). I-2 geeft deze dysforische sanctie aan als destinator voor een dysforische sanctie over religie in het algemeen.

Deze sequentie sluit aan op de vorige, na een intermezzo op het niveau van de directe dialoog tussen I-1 en I-2. Hierbij zijn de manipulaties van I-1 er kennelijk op gericht om I-2 gerust te stellen: zij hoeft zich niet te verontschuldigen. Daarbij voert I-1 een actor op die te omschrijven is als “mensen die geloven én nadenken”, en die als een soort helper-actant fungeert. I-2 gaat in op deze manipulatie door een uitwerking te installeren van haar anti-NP in sequentie IV, waarbij de wanstaltigheden uit de geschiedenis (s.24) worden geïnstalleerd als destinator van het anti-NP “slechte religie”. De “slechte religie” wordt omschreven als destinator die de actor “mensen” competent maakt tot verantwoordeijkheid afschuiven. Weliswaar verzacht I-2 haar dysforische sanctie over dit anti-NP enigszins door een aantal afzwakkende formuleringen (“soms”; “zéker niet voor iedereen”; “zeer beperkte groep”; “niet altijd onverdeeld positief”), maar gezien de formulering van de destinator (“wanstaltigheden”) is dit wellicht meer gedaan ter wille van I-1.

(Sequentie V, Narratieve syntaxis)

4.10.2.4 Narratieve semantiek

In het eerste, derde en vierde secundaire NP is het voornaamste streven het streven naar realisatie van de waarde /rust/. Gezien het feit dat deze rust voor een belangrijk deel wordt toegeschreven aan factoren buiten 1–2 als subject om (s.8,s.15) lijkt ook de waarde /heteronoom/ geïnvesteerd te zijn in dit streven. In het tweede secundaire NP is er sprake van rust die zich afspeelt buiten de onrust die andere mensen en dingen met zich meebrengen (s.15), zodat hier ook de waarde /buiten/ in het object geïnvesteerd blijkt te zijn (in de zin van: buiten de wereld) en de waarde /gesloten/. De gezochte rust lijkt in de eerste twee secundaire NPs een niet-religieus karakter te hebben (s.9), zodat ook de waarde /seculier/ erin geïnvesteerd is. In het vierde secundaire NP is er daarentegen sprake van rust die juist wél op de wereld betrokken is en daarmee geïnvesteerd is met de waarde /binnen/ (s.17). Deze rust wordt ook nadrukkelijk in verband gebracht met uitwisseling met anderen en met (een bepaald soort) religiositeit, en is daarmee geïnvesteerd met de waarden /open/ en /religieus/.

In het vierde en vijfde secundaire NP is met name sprake van een euforische sanctie over “goede religie” en een dysforische over “slechte religie”. In de “goede religie” zijn met name de waarden /autonomie/ (kritische houding, zelf nadenken) en /open/ geïnvesteerd; een eerste aanduiding van laatstgenoemde waarde is al te vinden in de euforische sanctie over het optreden van de religieus T in het tweede secundaire NP (s.11–12). Verder gaat het om religie die in de maatschappij staat, waarmee ook de waarde /binnen/ erin is geïnvesteerd. In “slechte religie” zijn de waarden /heteronomie/, /gesloten/ en /buiten/ geïnvesteerd. Met name de waarde /heteronomie/ is sterk aanwezig in het vijfde secundaire NP.

Opvallend genoeg zijn de waarden die zijn geïnvesteerd in het anti-NP “slechte religie” dezelfde waarden die zijn geïnvesteerd in het streven naar rust waar dit ook is geïnvesteerd met de waarde /seculier/. Daarentegen zijn de waarden die zijn geïnvesteerd in “goede religie” juist de anti-waarden als het gaat om het seculiere streven naar rust. Er vindt kennelijk een omslag in de betekenis plaats als de waarden /open/, /autonoom/ en /binnen/ worden samengebracht met de waarde /religieus/: van /onrust/ naar /rust/.

4.10.2.5 Fundamentele syntaxis en semantiek

Er is niet echt sprake van een transformatie in deze tekst, maar wel van een aantal duidelijke spanningen. Deze hebben in het grootste deel van de tekst (s.1–21) een ambivalent karakter.

In verband met het streven naar rust treedt aanvankelijk met name de waarde /heteronomie/ op de voorgrond, tezamen met de waarden /buiten/, /gesloten/ en /seculier/. In s.17–21 wordt “rust” daarentegen in verband gebracht met de waarden /binnen/, /open/ en /religieus/. Gezien het noemen van reflectie als factor voor het

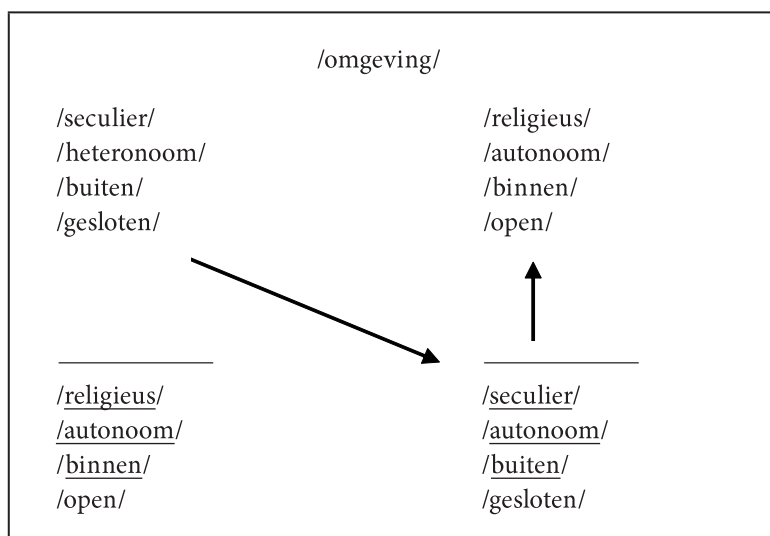
verwerven van dit object is wellicht ook sprake van een (voorzichtige) investering van de waarde /autonomie/.

Met betrekking tot de spanningen in s.22-25 is er minder sprake van ambivalentie. In het secundair NP “goede religie” zijn de waarden /autonomie/, /open/ en /binnen/ geïnvesteerd, terwijl in het anti-NP “slechte religie” de waarden /heteronomie/, /gesloten/ en /buiten/ zijn geïnvesteerd. Het ligt voor de hand dat in beide NPs bovendien de waarde /religieus/ is geïnvesteerd.

De ambivalentie die de waarden omgeeft die geïnvesteerd zijn in het streven lijkt verband te houden met de waarde /religieus/. Deze waarde wordt zowel geassocieerd met de (euforisch gesanctioneerde en kennelijk nagestreefde) waarden /open/, /binnen/ en /autonomie/ als met de (dysforisch gesanctioneerde) waarden /gesloten/, /buiten/ en /heteronomie/. Op de plaatsen in de tekst waar het object “rust” geïnvesteerd is met de (kennelijk nagestreefde) waarden /open/ en /binnen/, en wellicht ook met /autonomie/, is het tevens geïnvesteerd met de waarde /religieus/. Waar het streven naar rust geïnvesteerd is met de waarde /seculier/ is het tevens geïnvesteerd met de waarden /heteronomie/, /gesloten/ en /buiten/.

De voornaamste betekenislijn in de tekst is kennelijk dat de werkelijk nagestreefde rust te vinden is in een “goede” religiositeit, waarin sacraliteit samengaat met autonomie, openheid en in-de-wereld-staan. Een aantal eigenaardigheden in de tekst, zoals opgemerkt onder de temporaliteit in de discursieve syntaxis, lijken er op te wijzen dat dit op het moment van het interview (de nultijd) een recente omslag is in het denken van de narrator. Deze is wellicht in gang gezet (gedestineerd) door de performantie “deelnemen aan kloosterweekend”, waarnaar in s.1 verwezen wordt door de op die plaats als narrator optredende interviewer.

Met betrekking tot het centrale streven naar rust zou het volgende semiotisch vierkant geconstrueerd kunnen worden, met /omgeving/ als semantische as. Deze wordt overigens niet alleen in discours gezet als de fysieke omgeving, maar ook als de sociale omgeving.



4.10.3 Een theologische interpretatie

4.10.3.1 Spiritualiteit

De levensrichting van 1–2 lijkt vooral te worden bepaald door een gerichtheid op de maatschappij en op de menselijke autonomie. Er is daarbij sprake van een uitsluitend immanente kijk op mens en wereld; iedere verwijzing naar God of in het algemeen een transcendente instantie ontbreekt. Ook gelovige mensen en gemeenschappen (specifiek de orden B en E) worden beschreven zonder dat God ter sprake komt; de aandacht is gericht op hun verhouding tot de samenleving en op het al dan niet tot haar recht komen van de menselijke verantwoordelijkheid. Religiositeit wordt in de tekst nadrukkelijk neergezet in relatie met de wereld. Hoewel de keuze om al dan niet te geloven een persoonlijke keuze is (die vooralsnog niet door 1–2 gemaakt wordt) is geloven zelf kennelijk geen privé-zaak, maar een die mede betrekking heeft op de samenleving. “Slechte” religiositeit is — in de opvatting van 1–2 — die waarin mensen hun autonomie opgeven en die zich buiten de wereld plaatst; deze leidt tot wanstaltigheden in de geschiedenis. “Goede” religiositeit is daarentegen kritisch en situeert zich in de wereld, “als bodem in de maatschappij”.²⁷

²⁷ Vgl. Schillebeeckx 1989, 33

4.10.3.2 Motivatie

De motivatie van 1–2 lijkt in eerste instantie ingegeven door het zoeken naar rust. Niettemin gaat zij naar een klooster van de E-orde en niet van de B-orde, hoewel het leven bij de laatstgenoemde orde meer op stilte gebaseerd is dan bij de E-orde. Spreekt hier een intuïtie of vermoeden uit dat rust zonder meer — die kennelijk ook te bereiken is in het eigen huis — niet voldoende is? Uit het geheel van het discours licht met name een zoeken op naar verdieping, die zich uit in haar interesse voor kritische, open en maatschappelijk betrokken religiositeit. Het kloosterweekend lijkt een ontwikkeling in haar denken hierover in gang gezet te hebben. Eerder was haar beeld van religiositeit sterk bepaald door het idee dat deze niet verenigbaar is met de menselijke autonomie, maar door de ontmoeting met de E-orde is 1–2 er achter gekomen dat er ook andere vormen van religiositeit zijn. Of deze ontdekking gevolgen zal hebben, is niet uit de tekst op te maken; het is grotendeels nog erg voorzichtiger verwoord en het spreken erover gaat niet makkelijk.

4.10.3.3 Waarden en onwaarden

Er zitten tegenstrijdigheden in het discours die erop wijzen dat 1–2 wellicht zelf nog niet helder heeft wat zij zoekt. Enerzijds is er sprake van een zoeken naar (vooral spatieel uitgedrukte) rust, dat uitgedrukt wordt als “bij mezelf komen” en zich vooral vertaalt naar uitwendige en deels zelfs heteronoom bepaalde rust. Deze moet door de omgeving uitgelokt worden en is gelocaliseerd buiten alle activiteit en buiten andere mensen, zelfs erboven. Anderzijds is er bij het spreken van 1–2 als narrator over religiositeit sprake van een afwijzen van religiositeit die heteronoom is en zich buiten de wereld plaatst. In religiositeit wordt de eigen verantwoordelijkheid belangrijk gevonden, die bij het zoeken naar rust aanvankelijk juist grotendeels buiten beeld verdwijnt. De eigen verantwoordelijkheid brengt overigens kennelijk ook onrust met zich mee: 1–2 geeft aan juist behoefte aan rust te hebben gehad nadat (onder andere) dingen die zij zelf georganiseerd had afgelopen waren. Aan de andere kant wordt rust door 1–2 ook gesitueerd in reflectie en gesprek. De indruk dat de spiritualiteit van 1–2 nog volop in ontwikkeling is wordt versterkt door de wisseling in tegenwoordige en verleden tijd bij haar spreken over religiositeit. Het kloosterweekend heeft wellicht een ontwikkeling in gang gezet; hierop wijst ook de kennelijke fascinatie voor “mensen die in iets gelóven, maar niet zomaar alles klakkeloos overnemen”. Het accent op “geloven” lijkt hierin een zekere verwondering uit te drukken; er heeft mogelijk een werkelijke ontmoeting plaatsgevonden met een ander in diens anders-zijn. In een dergelijke ontmoeting liggen kansen voor 1–2 om werkelijk “bij zichzelf te komen”, dat wil zeggen: om subject te worden.²⁸

²⁸ Vgl. Luther 1992, 67.

In haar (summier in de tekst oplichtende) houding ten opzichte van mensen waardeert 1–2 het als deze open zijn over zichzelf en hun leven; tegelijk is het duidelijk dat deze openheid om competentie vraagt die in haar ogen bij veel mensen ontbreekt, en mogelijk ook bij haarzelf. De “lef” en “ermee om weten te gaan” die volgens 1–2 tot deze competentie behoort, wijst op de kwetsbaarheid van een open houding. Tegelijk is juist deze kwetsbaarheid voorwaarde voor een werkelijke ontmoeting.²⁹

4.11 Interview Nienke Zaaier

Nienke Zaaier is een vrouw van begin dertig uit het noorden van het land. Ze neemt regelmatig deel aan de activiteiten van een bezinningscentrum (het R-centrum) in de regio.

4.11.1 De tekst

*Heb je 't idee dat 't eh, voor jou wat eh, veranderd heeft aan je leven dat je eh, nou, 1
bijvoorbeeld aan meditatie bent gaan doen? Natuurlijk een moeilijke vraag, maar ik stel 'm
toch maar.*

(even stilte)

Ehm.. Nou, daar is eigenlijk de kracht nog te klein voor. 't Is meer iets van eh, ehm... Je 2
kan wel een beetje worden geleefd door alles wat buiten je gebeurt, en je kan ook van 3
binnen uit, je kan ook wat meer van binnen uit leven. En bij van binnen uit leven hoort 4
eh, ook die meditatie. Dat je contact hebt met hoe 't van binnen is, en eh.. En ik ben 4
heel, naar mijn idee heel erg met het conflict daarin bezig. Ik wil graag van binnenuit
leven, maar 't wordt van daar, voor mij vaak, omdat ik toch zo van, ja, voor mij is dat
moeilijk, wordt 't vaak weer helemaal eh, wegge-, eh, gemaaid of zo, door de, door de
dingen die buiten gebeuren. En eh, 't is een soort kracht die steeds sterker wordt. En 5 1
alleen die, dat meditatie, als ik, als ik.. dat heeft niet die kracht om 't, om dat, daar, dat
alléén heeft niet die kracht om dat te veranderen. Dat heb ik wel heel erg goed gemerkt.
Om, om, om eh, tegenwicht te geven aan wat mij steeds overspoelt. Snap je wat ik 6
bedoel?

Mmmm... ja. Geloof ik...

Nou, 't is ook ehm, meditatie alléén, dat, dat, dat, dát, dat heeft nnn, níet iets aan mijn 7
leven veranderd, alleen, het heeft 'n, 'n, 'n prettige bron geweest om af en toe naar terug
te keren als een ander dat aanreikt, en 't was fijn om eh, mee bezig te zijn, en... Ik heb 8

²⁹ Vgl. Luther 1992, 79.

't ook wel in tijden met 't Tibetaanse boeddhisme heb ik ook wel een paar keer écht gevoeld van, dat 't me echt eh, kon ik heel veel contact met m'n binnenwereld kon geven. Dat ik er dan, dat ik er dan, dán had ik op 'n gegeven moment zoveel aandacht eraan besteed dat 't ei-, dat 't lukte, zeg maar. Dus dan.. maar dat zijn allemaal korte tijdjes geweest. Als je niet goed, als je niet begrijpt wat ik zeg moet je eh...	9 10	—
<i>Nee, ik geloof dat ik 't wel ongeveer begrijp. Ja, 't is natuurlijk wél zo eh, 't vraagt discipline.</i>	11	
Ja. Ja. Ja.		II
<i>Tenminste, dat heb ik zelf altijd begrepen en zo ook wel ervaren, dat eh, ja, tachtig procent minstens van meditatie bestaat uit discipline.</i>		
Ja. Om 't gewoon elke dag maar weer te doen. Ja. Zo verwerf je 't, zeg maar. Ja. Ja. Ja, en 't is, voor mij is 't ook, 't contact met die binnenwereld of weet, ik heb d'r ook heel veel, werk, nou ja, laat maar zeggen therapie en dat soort dingen heb ik toch echt nodig. Méér nodig, méér, veel méér geholpen dan meditatie op zich. Voor mij was dat eh.. Naar mijn idee, ik, ja, daar had ik veel meer, meer aan eigenlijk.	12	—
<i>Over wat voor soort therapie heb je 't dan? Als ik hiermee niet te ver ga, hoor, dan moet je 't zeggen.</i>	13	
Ja, ja. Nou, dat is ook wel eh, therapie waar eh, ook meditatie een rol speelt. Meer een manier om eh, ja, je bedoelt een term of zo, voor die therapie?		III
<i>Ja, nou eh, wat voor vorm, hoe dat er ongeveer uit ziet.</i>		
Ja, ja. Ja. Nou, 't gaat eigenlijk ook om dat contact met de binnenwereld eh, leren eh, leggen. En dat kan ook door meditatie, maar ook door dans. En eh, je, je patronen leren kennen. Met behulp van iemand anders. En met behulp van een groep. Die met je meekijkt, want als je zelf op, ja, 't zijn zo m'n éigen dingen, daar zit ik zo met m'n neus bovenop, dat ik dat niet kan eh, zien. En alleen, ja voor mij weet ik zeker van als ik 't alleen met meditatie had gedaan, die kracht van die patronen heeft zoveel, heeft zoveel kracht, dan blijft 't een klein duwtje, tegen die pijnlijke dingen die niet recht zitten.	14 15 16	
En door daarmee, door de eh, therapie, ik weet niet zo hoe die heet... nou ja, 't gaat een beetje over 't innerlijk kind, dat elk mens in zich heeft, en dat gekwetst eh, op een bepaalde manier gekwetst is. En.. nou, dat je, dat je wat leert kennen of zo, of zo. Ik vind 't ook een beetje ongemakkelijk om daarover te praten. 't Is ook wel zoiets, van, ja. Ja. Ja, 't al gauw, 't is best wel persoonlijk, hè.	17	—
<i>Jaaa, nou ja, goed, dat...</i>		
Als ik dit zo, als ik, dat merk ik zo.		IV

Nou ja, goed, vandaar ook dat ik heel zorgvuldig te werk moet gaan met namen en zo, alles wordt anoniem gemaakt, juist omdat 't over heel persoonlijke dingen gaat.

Ja! Ja, want ik merk ook dat ik denk, als je nou praat over het R-centrum, van, van eh, 18
nou, toen ik, nou ja, 23 was, en 22, ja, dat zijn dan toch wel heel persoonlijke dingen, ja.
Dat had ik me niet eens zo gerealiseerd, maar goh, ja, inderdaad.

*Maar dat kan wel iets zeggen over waarom jij daar op een zeker moment behoefte aan had, 19
om eh, bijvoorbeeld daar aan die meditatie te gaan deelnemen.*

Ja. Ja, dan, maar 't is, ja. Ja, want ik kom denk ik, ik kom uit een gezin waarbij, je 20
eigenlijk niet mocht zijn zoals je was. En ik heb, ik heb 't gevoel dat bij het R-centrum, 21
en bij de godsdienst die ik zoek, mag alles er zijn. Je mag zijn wie je bent met, met alles
wat er is. En dat is ook de therapie die ik zoek. Je mag zijn met alles wat er is. Je licht en
je schaduw. En eh.. dát heb ik, dat, dat, dat, die, dat zachte dat vond ik bij het R-centrum. 22 v
En die ook eh, 't respect voor eh, je grenzen, zeg maar. Ja. Daar kon ik zijn.

Ook met alle kwetsuren die je eventueel daarvoor heb opgelopen. 23

Ja. En daar wordt ook met een vriendelijke eh, blik naar gekeken.. eh.. niet iets van waar
je je nou over hoeft te schamen of.. terwijl, dat ik dat op de andere plekken zo vreselijk
voelde. Ik sláág niet. Ik moet slágen of.. En dat was daar, is daar niet zo belangrijk. Ja. Ja.

*Heeft dat voor jou ook iets te maken met eh, wat je net zei, van eh, nou, die spanning 24
tussen zelf van binnenuit leven of van buitenaf geleefd worden, heeft dat voor jóu iets te
maken met, die ervaring van vroeger niet mogen zijn wie je was? Dat je daardoor ook eh,
kwetsbaarder bent voor eh, nou, geleefd te worden?*

Ja, dat geloof ik zeker, ja. Ja. Dat zijn gewoon van die oude eh, beelden van eh, waardoor 25
je dat ook steeds maar weer herkent in de wereld. Ja, dat is zeker zo. Ja. Ja, en d'r wordt 26
best wel veel van je gevraagd, ook in werksituaties, en ehm, en ook tussen gewoon,
of, of eh, nou ja, heel veel sociale situaties, en, daar herkén ik me voor 'n deel niet,
helemaal niet in. Dat maakt me, heel verward, en dan juist op die plekken van eh, 27
die, die eh, nou, zoals bij het R-centrum, dan, dán kan ik wél die, dat contact met die
binnenkant voelen. En dat, dat is waar ik heel erg naar zoek eigenlijk. En dan zie ik ook 28
andere mensen die dat óók zoeken. En die daar ook eh... Ja, dat je ook, wat ik ook heel
erg, waarvan ik ook zo mooi vond, 't gesprek met Chris Reijnes, dat je eh, je realiseert
dat je niet alleen st-, niet alleen staat. Dat je, dat je, want ik heb ook een tijd dat ik me 29
gewoon heel hard heb opgesteld, ook naar m'n familie, zo van, ik wil gewoon geen, ik, ik
wil onafhankelijk zijn. Maar je bent tóch altijd afhankelijk. Je bent altijd een wederzijdse 30
afhankelijkheid. En dat vond ik ook mooi van dat Tibetaanse boeddhisme. Dat je ehm.. 31
toch een soort zórg hebt voor de ander. Zonder dat je nou eh.. Maar zonder dat 't ten

kóste gaat van jezelf. En dat heb ik, dat is wat ik, wat ik heb moeten léren of waar ik 32
 nog aan, mee bezig ben. En dat is wat ik daar bij het eh, R-centrum wél vind en wat ik
 ook ontzettend, mis in, in, wat ik veel zie in de maatschappij. Dus eh.. 't is eigenlijk een 33
 andere manier, da's ook meer van binnenút én met respect voor de ander. Dus eh, ja. Ja.

Ik krijg daar de indruk uit, maar als ik 't niet goed heb moet je 't maar zeggen hoor, dat je 34
je eigenlijk in deze samenleving een soort vreemdeling voelt.

Ja, dat kan wel, ja. Ja. Ja. Ja.

Dat is 't woord dat bij mij opkwam.

Nou, dat komt denk ik een beetje ook omdat ik de stappen die ik heb gezet, want zo 35
 voelt 't wel een beetje, en dat heeft ook heel met m'n jeugd te maken, maar 't voelt wel zo
 en d'r zijn altijd plekken, alsof 't niet past. Ik, ik pas er gewoon niet goed in. Ja. Ja.

En dan is 't een zaligheid om te ontdekken van eh, jemig, ik ben niet de enige gek die d'r zo 36
in staat. Die dat gevoel heeft.

Ja, ja. Inderdaad.

Ik ben zelfs helemaal niet gek.

(lachen). Ja. Ik ben 'n beetje, ik heb 'n beetje... (wordt emotioneel)

(stilte)

't heeft me.... (zucht).

Hè....

4.11.2 De analyse

4.11.2.1 Discursieve syntaxis

Temporalisatie, spatialisatie en actorialisatie

Spatieel en actorieel wordt in de eerste sequentie een scherpe tegenstelling geïnstal-
 leerd tussen binnen en buiten. Binnen is zelf leven, buiten is geleefd worden. Buiten
 is echter sterker, wat ook tot uitdrukking komt in de gebruikte temporele aandui-
 dingen. Zelf leven (van binnen uit) blijkt slechts mogelijk als respondent 1-2 hier veel
 aandacht aan besteedt, zoals ze in het verleden deed in de tijden met het Tibetaans

boeddhisme. Buiten deze periode is meditatie (verbonden met de binnenwereld) een prettige bron geweest, die echter wel door een ander aangereikt moest worden. Ook hier zijn of waren de krachten van buitenaf (zij het ditmaal een positieve kracht) kennelijk sterker dan de kracht van 1-2 van binnenuit. Het element van discipline, dat door 1-1 in het begin van de tweede sequentie in het discours wordt gebracht, wijst op de eigen activiteit en vormt dus in wezen een tegenstelling met de krachten van buitenaf die in de vorige sequentie een dominante rol spelen.

De poging van 1-1 om de aandacht te verleggen naar factoren van de binnenwereld (discipline) slaagt klaarblijkelijk niet. 1-2 installeert in de derde sequentie opnieuw een actor van buitenaf, ditmaal in de gedaante van therapie. Deze actor heeft echter een positieve uitwerking. De negatieve rol die in de eerste sequentie werd gespeeld door de buitenaf-actor wordt opmerkelijk genoeg in deze sequentie overgenomen door de actor patronen, die op het eerste gezicht juist een binnenuit-actor is. De echte binnenuit-actor blijkt echter het innerlijk kind, al is de functie hiervan wat onduidelijk. De uitspraken van 1-2 in de vierde sequentie wijzen op onzekerheid, wellicht ook op kwetsbaarheid (analoog aan het gekwetste innerlijk kind in s.16?).

De tegenstelling in de vijfde sequentie is niet zozeer binnen en buiten, maar wel “jezelf mogen zijn”, wat geassocieerd wordt met zachtheid en het accepteren van kwetsuren, en niet jezelf mogen zijn wat geassocieerd wordt met schaamte en moeten slagen. Of dit “moeten slagen” een van buitenaf of van binnenuit komende norm is, wordt niet duidelijk.

De tegenstelling tussen binnen en buiten wordt in de zesde sequentie door 1-1 teruggebracht in het discours en door 1-2 verder uitgewerkt. “Binnen” hoort bij het R-centrum en de daar gevonden medestanders, “buiten” hoort in de wereld waar veel van je gevraagd wordt. Via het Tibetaanse boeddhisme komt echter een notie in het discours dat een “andere manier” mogelijk is, waarin binnen en buiten meer verzoend lijken te worden via de notie van wederzijdse afhankelijkheid. Deze gaat niet ten koste van jezelf, maar heeft ook zorg voor de ander. Ook deze wederzijdse afhankelijkheid ontbreekt echter in de maatschappij: buiten en binnen worden wel op individueel niveau verzoend, maar niet op macro-niveau.

In de zevende sequentie is tenslotte vooral een tegenstelling tussen “vreemd” of “niet passen” en (impliciet) verbondenheid. Paradoxaal genoeg heft de verbondenheid het vreemd-zijn overigens niet op. Bevestiging van de verbondenheid door 1-2, gevolgd door haar emotionele reactie, suggereert echter dat het wel een bevrijdend effect heeft. Het vreemd-zijn wordt door de verbondenheid met andere “gekken” minder als blokkade ervaren voor het leven van binnenuit, dat 1-2 zoekt.

Sporen van enunciatie

De belangrijkste in het discours geïnstalleerde actor is “ik”. Het merendeel van de “ik”-aanduidingen heeft betrekking op de gezichtshoek (point de vue) van waaruit 1-2 de verschillende elementen in het discours geïnstalleerd heeft. 1-2 treedt hier op als gedelegeerde van de enunciator in cognitieve zin, ofwel als observator. Aangezien het overgrote deel van het discours reflectief van aard is, overweegt hier de rol van observator over de rol van narrateur. De gezichtshoek blijkt onder andere uit de opgeroepen tegenstellingen tussen binnen- en buitenwereld en tussen het R-centrum en de maatschappij.

De affectieve laag in de tekst komt onder andere tot uitdrukking in de spreektrant van 1-2. Deze kenmerkt zich door een groot aantal zinnen die niet afgemaakt worden of halverwege op een andere manier verder gaan: het is in hoge mate een spreektrant van zoeken naar woorden en formuleringen, er klinkt onzekerheid in door. Deze klinkt ook door op de plaatsen waar 1-2 als het ware bevestiging of feedback vraagt aan 1-1, zoals in s.5 en 9. In s.17 spreekt 1-2 expliciet uit dat ze het “ongemakkelijk” vindt om over bepaalde dingen te praten. De affectieve laag komt ook tot uitdrukking in nadruk die 1-2 hier en daar legt. Deze heeft onder andere betrekking op een ervaren onvermogen om van binnenuit te leven (s. 7 e.a.), maar ook op de ervaring van een verwarrende buitenwereld (s. 25, 26) en het vinden van verbondenheid met andere zoekende mensen (s. 28). Tenslotte is er aan het eind van de tekst een emotionele reactie van 1-2 op de suggestie van 1-1 dat zij niet de enige “gek” is.

4.11.2.2 Discursieve semantiek: figurativisatie en thematisatie

In de tekst vindt figurativisatie plaats middels vijf figuratieve trajecten. Dit zijn: lichaam; spiritualiteit; relaties; hulpverlening; samenleving.

Veel in dit discours wordt vormgegeven door middel van spatiële en actoriële aanduidingen; er komen betrekkelijk weinig echte figuren in de tekst voor. Met name de omvang van de figuratieve trajecten is daarom beperkt gebleven.

De figuratieve isotopie is niet helder, ook al gezien de kleine omvang van de trajecten. Er zou een isotopie denkbaar zijn als: spiritualiteit en hulpverlening in relaties en maatschappelijke situaties.

De thematische trajecten zeggen iets over het opzicht waaronder de figuratieve trajecten verschijnen, ofwel in naam waarvan de figuren in de tekst zijn geïnstalleerd. Zij zeggen iets over de waarden die in de figuren geïnvesteerd zijn. Bij het op het spoor te komen van de thematische trajecten zijn spanningen of tegenstellingen binnen de figuratieve trajecten een belangrijke aanwijzing.

Binnen de figuratieve trajecten zijn de volgende thematische trajecten te onderscheiden:

Binnen vs. buiten

Een belangrijke spanning in het discours is die tussen binnen en buiten. Deze is te vinden in de figuratieve trajecten lichaam, spiritualiteit en hulpverlening. De pool “buiten” hiervan is te vinden in het figuratieve traject samenleving.

Zacht vs. hard

In de figuratieve trajecten lichaam, spiritualiteit en relaties is een spanning te vinden tussen zacht en hard. De pool “hard” hiervan is te vinden in het figuratieve traject samenleving.

Acceptatie vs. verwerping

In de figuratieve trajecten lichaam, spiritualiteit en relaties is ook een spanning te vinden tussen acceptatie en verwerping. De pool “verwerping” hiervan is te vinden in het figuratieve traject samenleving.

Thematische isotopie

Gezien de redundantie van de hierboven genoemde thematische trajecten is een thematische isotopie denkbaar als: zoeken naar acceptatie en zachtheid, en leven van binnenuit, tegenover een buitenwereld waar men hardheid en verwerping tegenkomt.

4.11.2.3 Narratieve syntaxis

Het primaire NP van I–2, als narrator, wordt verwoord in s.3: “van binnenuit leven”. Als anti-NP wordt ook in s.3 geformuleerd: “geleefd worden”. Dit NP wordt in de tekst uitgewerkt in een aantal deel-NPs of secundaire NPs, die voor het grootste deel beschouwend (reflectief) van karakter zijn.

Een eerste secundaire NP wordt geïnstalleerd in s.5–7 als reactie op de vraag van de interviewer (op dat moment in de tekst narrator) in s.1. Meditatie wordt in dit deel-NP benoemd als helper, maar is niet voldoende om op te treden als destinator voor een verandering. Als gedelegeerde helper wordt “een ander” genoemd die kennelijk de meditatie aanreikt.

In s.8 wordt “(veel) aandacht” geïnstalleerd als destinator van het wél slagen van het primaire NP. Deze destinator verleent competentie, waarbij het gaat om de modaliteit “kunnen handelen”. In s.9 wordt hierover de sanctie gegeven door de narrator; deze is slechts gedeeltelijk euforisch, wat het slagen van het NP weer relativeert.

Vervolgens keert de narrator in s.10 terug tot het niveau van de directe dialoog tussen de interlocuteurs, waarbij ze de interviewer manipuleert om weer narrator te worden. De interviewer gaat hier op in, maar slaagt er via s.11 kennelijk toch in om I–2 ertoe te manipuleren om (door de uitspraak van de interviewer te bevestigen) de

narrator-rol weer zelf op te nemen. In s.12 wordt meditatie door de weer narrator geworden 1–2 opnieuw als onvoldoende neergezet. Hier tegenover wordt “therapie” geïntroduceerd als nieuwe destinator. Op aansporing van de interviewer ontvouwt de narrator dit NP wat verder door helpers te installeren: dans, “je patronen leren kennen” (feitelijk een secundair NP met als destinator of helper “iemand anders” en “een groep” die cognitieve competentie verschaft ten aanzien van de actor “patronen”). De narrator geeft hier incompetentie aan van het subject (“ik”): deze zit er te dicht op om het te kunnen zien (niet-kunnen handelen). In s.15 wordt “patronen” nadrukkelijk geïnstalleerd als actant, kennelijk als anti-destinator. Als anti-object wordt “pijnlijke dingen” genoemd, die kennelijk door de anti-destinator in stand worden gehouden. In s.16 wordt dit anti-object betrokken op de actant “t innerlijk kind”, mogelijk een gedelegeerde van het subject? In ieder geval wordt door de eerder genoemde destinator kennelijk ook cognitieve competentie verleend ten aanzien van deze actant.

In s.17–19 gaat de tekst over op het primaire NP van de interviewer (kennis over het leven van 1–2). 1–2 geeft aan incompetent te zijn tot het verschaffen van deze kennis, waarbij sprake is van niet-willen en niet-kunnen. De interviewer probeert 1–2 via cognitieve en thymische uitspraken te manipuleren om weer narrator te worden, wat uiteindelijk lukt.

In s.20 wordt een nieuw secundair NP geïnstalleerd door 1–2 als narrator. Dit is een anti-NP dat feitelijk een variant is op het primaire anti-NP: niet mogen zijn wie je bent. De situatie in het gezin wordt geïnstalleerd als anti-destinator (welke concrete actant achter deze situatie steekt blijft ongenoemd). Hier tegenover wordt een secundair NP geïnstalleerd in s.21 dat wellicht een variant is op het primaire NP: alles mag er zijn. Het “alles” wordt verder benoemd als “je licht en je schaduw” (als waarde-object?). Als gezochte helpers en wellicht destinatoren worden geïnstalleerd: het R-centrum, godsdienst, therapie. Bij het R-centrum heeft 1–2 als subject (“ik”) in ieder geval de waarde-objecten “dat zachte” en “respect voor je grenzen” verworven. In s.23 is de uitwerking hiervan aanleiding voor de narrator (1–2) om een anti-NP te installeren: moeten slagen. Een anti-destinator hiervan wordt niet genoemd, maar lijkt wel geïmpliceerd te worden in de vorm van de spatiële aanduiding “andere plekken”, kennelijk de wereld buiten het R-centrum (en buiten de therapiegroep?).

In s.24 neemt de interviewer de narrator-rol weer op en suggereert de installatie van de vroegere gezinsituatie van 1–2 als destinator van het primaire anti-NP van 1–2. Hierdoor wordt 1–2 kennelijk gemanipuleerd om (door het te bevestigen) de narrator-rol weer op te nemen. In s.26 legt ze het verband tussen het eerder in s.20 geïnstalleerde anti-NP (niet mogen zijn zoals je bent) en een anti-NP van (in passieve werkwoordsvormen) geïmpliceerde anti-destinatoren of tegenstanders in de “wereld”. Hier tegenover staat het primaire NP, in s.27 gelocaliseerd in het R-centrum. Hier wordt competentie verleend (kunnen handelen) tot contact met “die binnenkant”.

Dit wordt in s.28 uitgewerkt door installatie van mede-subjecten in hetzelfde NP en een met name genoemde helper (Chris Reijnes). In s.29 wordt hier tegenover een secundair NP geïnstalleerd waarin 1–2 als subject streeft naar een waarde-object “onafhankelijkheid”. Dit streven wordt echter direct daarna dysforisch gesanctioneerd (s.30): onafhankelijkheid is een illusie. Het waarde-object wordt verschoven naar “wederzijdse afhankelijkheid”. In s.31–33 wordt dit geformuleerd als “zorg voor de ander en jezelf”, waarbij het Tibetaans boeddhisme en het R-centrum als helpers geïnstalleerd worden; of wellicht nog meer als destinatoren (als vindplaatsen). In s.33 wordt dit geformuleerd als een variant op het primaire NP van 1–2 als narrator. Er is hierbij sprake van een competentie in de vorm van een willen handelen en (streven naar) weten-te handelen.

In haar interventie aan het begin van s.34 geeft de interviewer een interpretatie van de eerdere uitspraken van 1–2, in de vorm van een zelfmededeling door de interviewer. Deze is zowel cognitief van aard (het gaat om een aangeboden interpretatie) als thymisch van aard (het gaat om een suggestie van begrip en een mogelijkheid tot identificatie). 1–2 bevestigt deze interpretatie (zelfs met vijf keer “ja”). Hierna geeft de interviewer nog een thymische aanvulling in de vorm van een zelfmededeling. Dit wordt door 1–2 opgepakt en gevolgd door een dysforische sanctie over “plekken alsof ’t niet past”. De interviewer geeft vervolgens opnieuw een interpretatie, ditmaal een uitgesproken thymische (s.36). Dit leidt tot een emotionele reactie van 1–2. Het lijkt erop dat de interviewer “doel heeft getroffen”.

4.11.2.4 Narratieve semantiek

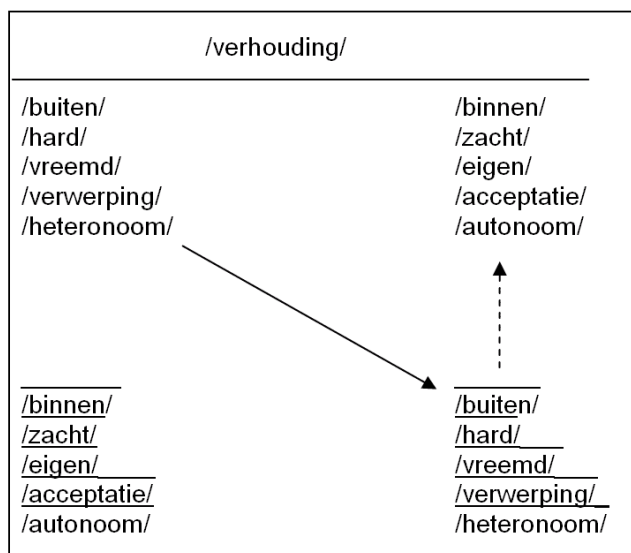
Het waarde-object “contact met de binnenwereld” speelt door de hele tekst heen een belangrijke rol en komt in verschillende vormen terug, zoals “mogen zijn zoals je bent” (s.21) en “dat zachte” (s.22). In dit waarde-object is in ieder geval de waarde “binnen” geïnvesteerd, maar ook de waarden “zacht” en “eigen” (“mogen zijn wie je bent”; ook als oppositie tot “’t past niet”, s.35). In het verlengde van laatstgenoemde waarde is ook de waarde “acceptatie” in het waarde-object geïnvesteerd.

In de tekst wordt een aantal malen een anti-NP geïnstalleerd dat te maken heeft met destinatoren van buitenaf en dat te omschrijven is als “geleefd worden van buitenaf”. De hierbij betrokken actoren (destinatoren) krijgen een ambivalent karakter; het gaat kennelijk op zijn minst voor een deel om eigen patronen (s.14) die echter worden voorgesteld als actoren die van buitenaf op het subject inwerken. Vanuit dit verschijnsel kunnen we beargumenteren dat er een waardenoppositie “autonoom” vs. “heteronoom” door de tekst heen geïnvesteerd is. Ook bij de actoren die verbonden zijn met het R-centrum (s.7, s.22) en met de therapie (s.12, s.14) is echter sprake van actoren van buitenaf, die juist meewerken aan het NP “leven van binnenuit”. Wellicht zouden we kunnen zeggen dat er bij deze actoren sprake is van niet-heteronomie.

4.11.2.5 Fundamentele syntaxis en semantiek

Er is in de tekst sprake van een heel voorzichtige en fragiele transformatie, die echter met een sterke tegenstroom te kampen heeft. De transformatie is er vooral een van /buiten/ naar /binnen/; de tegenstroom gaat juist andersom. Daarbij gaat /buiten/ gepaard met /hard/, /vreemd/, /verwerping/ en /heteronoom/, en /binnen/ gepaard met /zacht/, /eigen/, /acceptatie/ en /autonoom/. Daarbij wordt een belangrijke rol gespeeld door helper-actanten (het R-centrum, de therapie) die de positie innemen van niet-/heteronoom/.

In semiotisch vierkant gezet ziet dit er als volgt uit, met /verhouding/ als semantische as. Deze wordt in discours gezet als verhouding van de narrator tot zichzelf en tot de wereld:



4.11.3 Een theologische interpretatie

4.11.3.1 Spiritualiteit

De levensrichting van I-2 wordt in belangrijke mate bepaald door haar verlangen om “van binnenuit te leven” (het primaire narratief programma in het interview). Daarnaast heeft zij een sterk verlangen naar acceptatie van haar kwetsbaarheid en van haar “licht en schaduw”, in zachtheid (realisatie van de waarde “zacht”) en vriendelijkheid. In “de godsdienst die ik zoek” staat dit voorop. Haar aanvankelijke streven naar onafhankelijkheid van haar familie heeft I-2 bewust gemaakt van haar behoefte aan wederzijdse afhankelijkheid; een waarde die zij vooral vertegenwoordigd ziet in

het Tibetaanse boeddhisme, maar ook wel in de groep in het R-centrum. De groep functioneert kennelijk als een gemeenschap van geestverwanten of van mensen die zich bewust zijn van hun eigen kwetsbaarheid. Bij deze mensen voelt 1–2 zich geaccepteerd.

Meditatie is een hulpmiddel om van binnenuit te kunnen leven maar het is niet genoeg; met name de therapie komt als helper voor in de tekst. Deze richt zich op de waarde “binnen” in de vorm van “het innerlijk kind” (wat ook op zachtheid of kwetsbaarheid duidt).

4.11.3.2 Motivatie

De deelname van 1–2 aan de activiteiten van het R-centrum is vooral gemotiveerd door haar zoeken naar acceptatie van haar kwetsbaarheid. Het is een plek waar ze kan “zijn zoals je bent”, in tegenstelling tot de ervaringen van haar jeugdijaren waarin dit juist niet mogelijk was (het primaire anti-programma in het interview).

4.11.3.3 Waarden en onwaarden

Er vindt in de tekst een spel plaats tussen de waarden autonoom en heteronoom. Verschillende actoren worden neergezet als zó sterk dat ze het leven van binnenuit belemmeren; om deze tegen te gaan is de invloed van helper-actoren nodig. 1–2 kan haar narratief programma niet autonoom verwezenlijken. Aan de andere kant vindt er op de plaats in de tekst waar wel autonomie gerealiseerd wordt — de onafhankelijke opstelling van 1–2 tegenover haar familie — direct relativering plaats van die autonomie. Het ideaal is uiteindelijk een positie die autonoom (onafhankelijk) noch heteronoom (afhankelijk) is, maar te karakteriseren valt als inter-afhankelijk. Gezien de nadruk die in de tekst valt op de waarde “zacht” (met name in de manifestatie van “kwetsbaar”) zou deze positie te benoemen zijn als “elkaar als broze mensen dragen³⁰”.

Dit wordt gesteld tegenover de harde wereld buiten de “oase-plekken” als de therapie en het R-centrum. In de buitenwereld geldt het gebod om te slagen, wat 1–2 juist niet doet. H. Luther spreekt over de “succesnorm” waardoor het onderwijs en meer in het algemeen de overheersende visie in onze samenleving op “geslaagd leven” bepaald wordt.³¹ Door haar verlangen naar acceptatie van haar kwetsbaarheid ervaart 1–2 zichzelf als een buitenstaander in een wereld die gekenmerkt wordt door hardheid en het ontbreken van respect voor mensen.

1–2 spreekt over “de godsdienst die ik zoek” als een godsdienst waarbij “alles er [mag] zijn”, concreet geformuleerd als “je licht en je schaduw”. Hierin zit feitelijk ook een anti-programma geïmpliceerd waarin niet alles er mag zijn; het anti-programma

³⁰ Vgl. Zweerman 1998, 77; Loeffen 1982, 112.

³¹ Vgl. Luther 1992, 178 v.

van het “geslaagde leven”. Feitelijk zoekt 1–2 naar een godsdienst die juist de gebrokenheid van het menselijk bestaan als haar uitgangspunt neemt,³² en de solidariteit van kwetsbare mensen die alle hun licht en hun schaduw kennen. Hierbij loopt zij echter het risico van een zich afschermen van de buitenwereld, en terugtrekking op een plaats die weliswaar prettig en veilig is maar feitelijk als een eiland functioneert. Dit leidt wellicht naar een spiritualiteit waarin ruimte is voor kwetsbare mensen, maar waarin geen sprake is van een kritisch tegemoet treden van de wereld. Het is een spiritualiteit waarin volop sprake is van troost en onderlinge zorg binnen de eigen veilige groep, maar niet van uitdaging. Dit zou betekenen dat er een grote kans blijft liggen voor een wereld-betrokken spiritualiteit die tegelijk de broosheid van de mens serieus neemt. Het verlangen naar acceptatie van de eigen kwetsbaarheid is tegelijk een mogelijke opening naar volwassen spiritualiteit en een mogelijke valkuil.

4.12 Interview Naomi Terpstra

Naomi Terpstra is een vrouw van middelbare leeftijd, woonachtig in het oosten van het land. Zij is geboren in de Verenigde Staten en getrouwd geweest met de een jaar eerder overleden Chris. Naomi neemt deel aan de Zen-meditatieactiviteiten van een bezinningscentrum (het D-centrum) in dezelfde regio als haar woonplaats, maar heeft ook banden met de iets verderaf gelegen T-abdij.

4.12.1 De tekst

<i>Maar je voelt nog wel steeds die band met Chris. Hoor ik hieruit.</i>	1	
(Aarzelend) Ja... Ik weet 't niet. 't Is niet een lichamelijk gevoel. 't Is meer dat als ik, zeg,	2	
hij is niet meer, ik denk, nou, dat is absoluut niet zo. En toen hij, hij was drie weken in	3	
slaap gehouden met medicijnen, hij was in coma, we hebben nooit afscheid genomen,		
niet bewust, Ja, 't was écht erg. Hij was één week in het ziekenhuis, hij was wákker, en d'r	4	
was één operatie gedaan, voor onderzoek, en na de tweede operatie hielden ze,	5	
hem in slaap. Met medicijnen. En na drie weken, dan zijn longen hadden eh.. er was	6	
een ontsteking in zijn darmen, dat ging naar z'n longen, dus dát toen die beademing, 22	7	1
september, 's avonds, dus ehm, en de drie weken dat hij in slaap gehouden was, heb ik	8	
zoveel mogelijk z'n eh, hoe zeg je dat, broers en zusters eh.. laten eh, aanwezig zijn. In	9	
het begin hadden wij eh, rúzie daarover. Maar, na, na een bepaalde tijd was 't OK en ik	10	
kon hem een beetje aanraken, en ik heb een beetje, ja, reiki en zoiets gedaan,		
voorstellen aan vrienden om zoiets te doen, ik zou, ik heb, ---, ik heb gebeden, hoewel	11	
ik... Ik heb dat nooit eigenlijk gedaan, maar 't was, ja, te belangrijk om 't niet te doen,	12	

³² Vgl. Luther 1992, 160 vv.

en eh, en ik vóelde me, vóelde de hele tijd, en echt, ik was in contact met hem. Ik kon
 dat, ik, ik wíst 't hier (wijst op buik). Maar toen, 't wás zo. Eh eh... En toen hij, toen hij
 stierf, 't was zó vreemd, eh, wij kunnen, wij konden, konden de tijd bepalen, dat... hij
 van 't apparaat... Heel aardige, héél aardige dokter. Héél gevoelig. Maar... en dat eh,
 we hebben een kring van eh, vier, vijf, ja, onze naaste vrienden.. belangrijke vrienden.
 En tóen.. ik was daar.. En ze hebben de beademing eraf gedaan... En ik dacht, ja,
 Hollywood, ze doen de beademing af, hij is dood. Maar dát is niet zo. En ze hebben wel
 die apparaat mét aandacht, ja, ik heb de klankschaal drie keer geklonken, nou.. Ik, ik,
 eh, knikte en eh, de dokter heeft 't apparaat afgedaan... En ik, ik was bezig om nog te
 zeggen van, ja, uit liefde, ga maar heen, doe wat je moet. En ik mérkte, aan 't apparaat
 dat hij niet helemaal dood was. Dát, dat, ik heb geschrokken, van, huh? Hij is nog hier!
 Nou, toen heb ik nog met hem gepraat, en.. En ik voelde me écht zijn.. Ik hoefde niet
 te twifelen, de eerste twee weken of zo, met de begrafenis, alles.. 't Kwam samen, ik
 denk: hij kan niet, hij had een hékel aan veel plekken in dit land, hij wílde in Amerika
 zijn, eigenlijk. Maar de T-abdij, dat is een plek die belangrijk was. Maar hij kon niet, op
 de begraafplaats van 't klooster. Maar de pater, één van de paters, een goeie vriend, ik
 heb hem gebeld, vóórdát Chris eigenlijk dood was, dat hij, ja, hij wist dat hij ziek was,
 en, nou, hij kán niet hier begraven worden. Maar, d'r is een begraafplaats dichtbij, en je
 kunt eigenlijk door de bossen van hier naar daar gaan. En eh, nou, ik heb gebeld, --- in
 A begraven, eh, en eh, ja, je moet alles --- regelen, ongelooflijk. Maar dat alles kwam, in
 elkaar, en ik voelde me echt, dat ik bezig was hem te bedienen en, ja. En ik denk, dat ik
 dácht niet, is hij hier of niet, ik ben gewoon daarmee bezig. Maar sinds alles geregeld
 was, --- die vraag van... ja... ik, ik kan bepaalde dingen zeggen. Ik ken, ik ken, ik weet,
 maar ik weet dat 't niet goed Nederlands is, maar 'ken' zegt iets meer dan 'weet'. Ik wéét
 dat ik van Chris hou, weet en ken dat hij mijn man is, en blijft zo, ik weet dat wij *soul*
mates zijn, hoewel ik niet weet wat dat betekent, ik dat wij horen bij elkaar... Ja. Hij blijft
 in m'n leven in eeuwigheid, wat betekent dat, ik weet 't niet. Maar eh, zo. Déze dingen
 heb ik geen twijfel over. Maar, verder, heb ik.. Dat is 't, ja, zo'n eenvoudige vraag, ik voel
 contact en ik denk, ik weet 'm niet te beantwoorden.

I

Nou, je hebt 'm toch beantwoord... 36

Ja... Ik wíl 't voelen echt concrét, maar ja... ik kan niet, zonder meer. Soms heb ik, ik
 heb een ervaring vorige week gehad, ik ga wandelen, iedere avond. Een uur of zo. Door
 de bossen. En ik was bezig, goh, waar ik mee bezig was, met Chris te praten en ja, een
 beetje over dingen en met name in deze tijd, 't komt dichtbij, de tijd... En ik, ik draai,
 ik ging naar, om terug te komen, en, ik weet dat er een voetpad, en opééns had ik een
 gevóel van vrede. D'r was niks veranderd, geen, 't was niet dramátisch. Al de gedachten
 en alles, ze waren ook daar, maar ze waren een beetje om, de vrede heen. Niet zo
 belangrijk. Er was in 't centrum, was een, een póel, van vrede. En 't was, 't was zo stíl! 't
 Was gewoon vréde. En de, en de, de gedachten, en de twijfel, was daar, maar 't
 bemóeide niet. 't Was gewoon dáár. En ik.. op 'n gegeven ogenblik mérkte ik dat. Maar,
 en ik keek naar het, en ik verwachtte dat 't zou verdwijnen, maar 't hééft niet, 't blééft,

II

blééf, en ik dacht: oh... En tóen dacht ik: tóen was ik absoluut zeker dat Chris daar was.	46	
Ik moest niet, dat was gewoon: ja, dat is zo. Hij is dichtbij. Absoluut zeker. En, na drie	47	II
of vier minuten was 't langzaam, ging 't een beetje, verdwijnen, maar ik, ik, vergat 't niet.		
Dat was eh, absoluut. Maar, wat 't betekent weet ik niet.	48	
<i>Je hebt 't in ieder geval ervaren.</i>	49	
Ja, precies. Precies. Precies.		
<i>'t Doet mij een beetje denken aan wat jij vertelde over die ervaring die je had met die meditatie, dat was ook zoiets van: dit is meditatie. En daarvan sprak je ook van: ja, dat was eigenlijk zo eenvoudig, ik had 't veel dramatischer verwacht....</i>	50	
Ja.... Ja, ja... Ja, precies. (even stilte)		—
Ja... Ik weet niet wat, ja, is er iets wat je wil vragen, ik heb dingen, die komen in me op	51	
om te zeggen, maar ik weet niet... of 't, met 't te doen heeft.. Ja, ik zal je twee dingen	52	
vertellen. Eén is, dat toen ik, ja, toen ik Chris in Duitsland tegenkwam, ja, 't is een lang	53	
verhaal, maar vrij kort te zeggen, ik zat aan tafel naast hem, ik kende hem niet, ik kende	54	
twee andere mensen daar wel, van Nederland, hij begon met mij te praten over Amerika		
en over iemand van Nederland in Amerika, nou, die was — gaan doen, en nou, en we	55	
praten en praten en op 'n gegeven moment, ja, zelfde vereniging, allebei leden van	56	
dezelfde groep, maar wij kenden elkaar niet. En eh, op een gegeven moment vroeg hij		
aan mij, en ik heb 't beantwoord, ik keek 'm aan, en, 't was niet liefde op 't eerste gezicht		III
zoals mensen zeggen, maar 't was wél, ik herkende hem. En 't was niet over, leven in 't	57	
verleden. 't Was niet zó, 't was niet zo compleet, maar 't was wel, ik kéék toch naar hem	58	
en zeg, goh, <i>you</i> ... En 't was niet dat ik, daar, heel erg, 't was gewoon de ervaring dat je	59	
hebt als je iemand herkent. 't Was niet meer. Maar 't was een gevoel van, ik kén 'm. Ik	60	
kén hem. Maar ik kende 'm niet. En eh, en na die tijd, ik bedoel, ik kende hem niet, en	61	
wij leren kennen, en, 't was niet dat ik, van 'n beetje déjà vu, d'r was niks déjà vu, 't was		
gewoon, 'n tafel vol mensen, goh, <i>you</i> . En eh.. dat, voor mij, komt dichtbij, eigenlijk. 't	62	
Zelfde soort gevoel, van, goh, dát. Góh. Ja. Nou, toen na een jaar, heb ik teruggekeken	63	
en denk: ja, 't is een beetje — . Uiteindelijk. Maar indertijd wist ik nog niet, en ik zal	64	—
het niet eigenlijk, ben niet zo bezig om 't te verklaren omdat ik... Vanmorgen had	65	
ik 'n.. natuurlijk wel een idee van.. ik heb mijn wandeling... ik weet niet wat <i>eagle</i> in 't		
Nederlands zijn...		
<i>Ja... Adelaars-, arends-,...</i>		
Ja.. Wij hebben d'r héél veel in Amerika, en... ook in S... en, d'r is een meer dat eh, ja,	66	
een beetje, ja, je kunt eh, ja, ik heb iedere dag daar gewandeld. Járen gewandeld. He, je	67	IV
ziet de <i>eagles</i> heel vaak. En héél vaak zie je dat 't héél gróóóte vogels, maar ze zijn, ja,	68	
kléin! Die, (<i>doet geluid na</i>). Maar, een <i>eagle</i> , daar gaat zóóó, en op 'n gegeven	69	
moment, met 'n vlucht, kun je zeggen, en ze gaan 'n beetje weg, maar ze komen terug,		

en ik dacht, ja, 't lijkt alsof er iets in mij is... Ja, ik weet niet hoe te noemen, iets in mijn	70	
<i>core</i> , mijn kern, dat.. die merendeel weet hóe te leven en hóe te zoeken.. En al de dingen,	71	
de twijfel en de gedachten en alles aan elkaar. Maar de <i>eagle</i> gaat dóór. Dat is mijn gevoel	72	
met mediteren, ik mediteer elke dag, ik ga naar het D-centrum, dat ik.. ben met zo'n	73	
vragen áltijd bezig.. Vaak in wanhoop, maar ik kom altijd --- hoor... En dat betekent dat	74	
de <i>eagle</i> in mij.... zo.		
<i>Ik vind 't wel een heel mooi bééld, dat... ja.</i>	75	IV
Omdat ik níet in mij... 't is bijna alsof er iets in mij is die.. beter weet dan ik weet, hoe ik	76	
moet leven. En, en, en 't is een beetje vreemd, van bínnen dat hele gévól en dat... ja, 't		
is meer dan nog eh, niet dat ik, niet <i>like multiple personality</i> , niet dat ik slááp, als ik iets		
doe, maar soms weet ik niet wat 't gaat dóen. Maar uiteindelijk, op 'n gegeven moment	77	
ben ik overtuigd en iets gebeurt, en 't is niet mijn werk, en 't is heel subtiel, ik denk... ---,		
en 't is niet altijd, niet, eh, soms is 't wel, hoe zeg je dat, <i>messy</i> , 't is niet altijd netjes, maar		
ik eh, ja, ik eh... ja, 't is duidelijk dat, daarom, ga ik dóór met meditatie, 'n <i>sort of</i> eh, 'n		—
heel, heel subtiel soort opbouw, in ehm, ervaringen. Van, óóó ja, en ook toen ik Chris	78	
leerde kennen, ja, hij woonde hier, ik in Amerika. En wij hebben anderhalf jaar aan de		
telefoon gepraat, twee, drie uren. En hij was, ja, 't is héél ingewikkeld, 't is niet makkelijk,		
hij wilde geen relatie, anderhalf jaar, maar, en, op 'n gegeven moment zei ik, ik kan niet,	79	
niet meer, en ik heb twee weken gestopt, maar kon niet verder. En mijn zus zei: je dacht	80	V
dat je opgelucht zou voelen, maar, integendeel. Bél 'm maar! Ik heb 'm teruggebeld	81	
en, ja... nou, nu weet hij 't dan ook. 't Zal nooit werken, ik kan niet werken, 't is té		
ingewikkeld, hij was net van een andere relatie, en alles, dezelfde tekenen, zei néééé, 't		
zal niet werken. Nou, maar.. en ik heb géén spijt. Géén spijt.	82	

4.12.2 De analyse

4.12.2.1 Discursieve syntaxis

Temporalisatie, spatialisatie en actorialisatie

Met name door het gebruik van temporele en actoriële aanduidingen wordt er in de eerste sequentie een sfeer opgeroepen van grote intensiteit. Met name in s.16–17, de beschrijving van het moment dat de beademing uitgeschakeld werd, vindt als het ware een verdichting plaats van de gebeurtenis. Hierbij worden de overige actoren naast respondent 1–2 en Chris tot figuren in de periferie, hoewel hun — in het geval van de broers en zusters — wel nadrukkelijk wordt gevraagd om aanwezig te zijn en de dokter ook een belangrijke rol speelt in het uitschakelen van de beademing. Deze actoren staan echter alle in het teken van de relatie van 1–2 met Chris. In s.31–33 wordt de intensiteit van die relatie nog eens opgeroepen door een opeenvolging van uitspraken hierover, die steeds specifiekere worden: 1–2 houdt van Chris, hij is haar

man en blijft dat, hij en 1–2 zijn *soul mates*, ze horen bij elkaar, hij blijft in haar leven in eeuwigheid. Hoewel Chris eigenlijk de grote afwezige is in deze sequentie — hij is ofwel in coma ofwel dood — is er sprake van een grote betrokkenheid van 1–2 op Chris; voor haar blijft hij juist heel aanwezig.

De indruk van intensiteit wordt voortgezet in sequentie II, met name door het gebruik van punctuele tijdsaanduidingen en de nauwkeurigheid van spatiële aanduidingen. Dit vormt een paradox met de actoriële aanduidingen, die vooral in het teken staan van niet-handelen van de niet-figuratieve actoren en het kennelijk passief ervaren van 1–2. De ervaring van de aanwezigheid van Chris is iets dat 1–2 overkomt op een heel intensieve manier. Tegelijk wordt er een tweede paradox gevormd door de evaluatie van de ervaring, door de interviewer uitgesproken aan de hand van eerdere uitspraken van 1–2: het was eenvoudig, 1–2 had het dramatischer verwacht.

Deze sequentie ontwikkelt zich naar aanleiding van een interventie door 1–1, die op haar beurt weer een reactie is op de uitspraak van 1–2 dat zij de eerdere vraag van 1–1 (s.1) niet kan beantwoorden. 1–2 lijkt een nieuwe poging te doen om de vraag te beantwoorden, die ingeleid wordt door “soms heb ik” (iteratief) en geconcretiseerd in een ervaring van “vorige week” op haar wandeling van een uur die iedere avond (iteratief, s.38) plaatsvindt. 1–2 verhaalt dat ze bezig (duratief) was om met Chris te praten en brengt dat in verband met “deze tijd” waarin ’t (“de tijd”) dichtbij komt (ten tijde van het interview was de dood van Chris bijna een jaar geleden; s.39). Tijdens deze wandeling heeft 1–2 opeens (punctueel, s.41) een gevoel van vrede. Het punctuele karakter hiervan wordt nog eens benadrukt door “op ’n gegeven ogenblik” (s.45). Het gevoel verdwijnt niet (in tegenstelling tot wat 1–2 verwacht had) maar “blééf, blééf” (duratief, s.45). Door het gebruik van “tóen” (punctueel, s.46) wordt opnieuw de intensiteit van het moment benadrukt. Pas na drie of vier minuten gaat deze ervaring langzaam een beetje verdwijnen.

(Sequentie II, temporalisatie)

Ook sequentie III wordt gekenmerkt door een grote intensiteit, die opnieuw vooral wordt bereikt door het gebruik van temporele en spatiële aanduidingen, en door het contrast in de actoriële aanduidingen tussen de actoren 1–2 en Chris enerzijds en de ‘gezichtsloze’ andere actoren anderzijds. Ook is hier een paradox tussen de intensiteit en het ‘niet-dramatische’: geen liefde op het eerste gezicht, geen déjà vu, gewoon de ervaring die je hebt als je iemand herkent. De ervaring wordt ook beschreven als iets dat 1–2 overkomt.

De vierde sequentie lijkt een reactie van 1–2 op haar eigen eerdere pogingen om haar ervaringen preciezer te verwoorden. Daarbij roept zij het beeld op van de *eagle*, die kennelijk een metafoor is voor “iets in mij... die merendeel weet h^oé te leven en h^oé te zoeken.” Daarin is geen sprake van volstreekte autonomie en ook niet van

volstreckte immanentie. De *eagle* wordt door 1-2 gesitueerd in haar eigen kern (“in mijn *core*”) maar tegelijk wordt hij neergezet als zelfstandige actor die “beter weet dan ik weet, hoe ik moet leven”. De *eagle* lijkt te fungeren als verklaring of tenminste als verheldering voor de ervaringen van 1-2 die haar overkomen zijn.

Het motief van de paradox aanwezig-afwezig keert in de vijfde sequentie in een andere vorm terug. Chris is fysiek afwezig in het leven van 1-2, maar haar leven wordt wel zodanig bepaald door die afwezigheid dat er toch weer sprake is van aanwezigheid. Er is wel communicatie tussen 1-2 en Chris, maar over een grote fysieke afstand heen. Chris wil aanvankelijk geen relatie en ook 1-2 haalt een reeks (praktische) bezwaren aan die een relatie in de weg zouden staan, maar uiteindelijk lijken beiden er wel naar te verlangen.

Sporen van enunciatie

Bij 1-2 lijkt er een grote drang te bestaan om haar verhaal te vertellen; ze heeft nauwelijks aanmoediging nodig van de interviewer. Het gaat om een geschiedenis — en de uitwerking hiervan op het latere leven van 1-2 — die haar zeer ter harte gaat. Het centrum van de observaties in de tekst is in een groot deel van de tekst de actor Chris: de vertelling is als het ware rondom deze actor gesitueerd (met uitzondering van sequentie IV, waarin 1-2 zelf het centrum van de vertelling is). De affectieve laag in de tekst komt onder andere tot uitdrukking in de spreektrant van 1-2. Deze wordt voor een belangrijk deel gekleurd door het feit dat zij niet haar moedertaal (Amerikaans Engels) spreekt. Dit leidt hier en daar tot het gebruik van woorden en uitdrukkingen die letterlijk uit het Engels vertaald lijken, en mogelijk ook in het algemeen tot zinsconstructies die grammaticaal ‘vreemd’ aandoen. Ook heeft dit op een paar plaatsen (s.10, 27, 30, 54, 63, 73, 77) geleid tot onverstaanbaarheid van de geluidsopname en dus kleine hiaten in het transcript. De spreektrant valt verder op door haar intensiteit; dit komt niet alleen tot uitdrukking in aspecten van de discursieve syntaxis maar ook in niet-afgemaakte zinnen en nadruk (prosodie).

De tekst wordt aldus gekleurd door intensiteit, die niet alleen tot uitdrukking komt in de discursieve syntaxis maar ook in de spreektrant. Het geheel staat in het teken van een paradox (niet zozeer een tegenstelling) tussen de aanwezigheid en afwezigheid van Chris, de overleden echtgenoot van 1-2. Daarnaast ervaart 1-2 in haar leven nú (dat wil zeggen, ten tijde van het interview) dat zij dit niet geheel autonoom leeft; er is “iets in mij die beter weet dan ik weet hoe ik moet leven”, waarvoor 1-2 de metafoor inzet van de arend (*eagle*). Deze ervaring heeft een verband met mediteren; dit is kennelijk een weg om het (positief geduide) contact met de metaforische arend in stand te houden.

4.12.2.2 Discursieve semantiek: figurativisatie en thematisatie

In de tekst vindt figurativisatie plaats middels acht figuratieve trajecten. Dit zijn: lichaam, medisch, familie, spiritualiteit, natuur, dood, techniek, ontmoeting. Gezien de redundantie van met name de trajecten lichaam, medisch en spiritueel zou een figuratieve isotopie denkbaar zijn als: kracht om door te leven na ziekte en dood van een partner.

De thematische trajecten zeggen iets over het opzicht waaronder de figuratieve trajecten verschijnen, ofwel in naam waarvan de figuren in de tekst zijn geïnstalleerd. Zij zeggen iets over de waarden die in de figuren geïnvesteerd zijn. Bij het op het spoor te komen van de thematische trajecten zijn spanningen of tegenstellingen binnen de figuratieve trajecten een belangrijke aanwijzing.

Leven en dood

Dit is een spanning die met name terug te vinden is in de trajecten lichaam, medisch en dood, maar ook in het traject spiritualiteit (gebeden terwijl Chris in coma ligt; de klankschaal die 1–2 laat klinken bij het sterven van Chris, mediteren dat kracht geeft bij wanhoop). Mogelijk is de thematische waarde “leven” ook te vinden in het traject natuur.

Aanwezigheid en afwezigheid

Deze spanning is met name te vinden in de trajecten lichaam (“in slaap”, “aanraken”), familie (broers en zusters die aanwezig waren, zus die 1–2 aanzet tot contact met Chris), spiritualiteit (reiki; gebeden als een zich richten op een overigens afwezige God; mediteren als wijze van aanwezigheid) en natuur (als plaats waarin Chris weer aanwezig wordt). Ook in de trajecten dood en techniek zijn noties te vinden die op deze spanning wijzen (begraafplaats dichtbij een geliefde plek; de telefoon als wijze van contact). In het algemeen is het een spanning die in de hele tekst een belangrijke rol speelt, waarbij het met name gaat om aanwezigheid en afwezigheid van Chris.

Herkenning en vervreemding

In de trajecten familie (ruzie) en ontmoeting (1–2 die Chris ‘herkent’ in een groot gezelschap van mensen, hoewel ze hem niet eerder ontmoet heeft) is een spanning te vinden tussen herkenning en vervreemding. Deze is ook te vinden in het traject natuur (1–2 herkent zichzelf in de *eagle*) en mogelijk in het traject spiritualiteit (mediteren als wijze om de *eagle* in zichzelf te herkennen).

Zelf en ander

Met name in het traject natuur (de metafoor van de *eagle*) is een spanning te vinden tussen autonomie (zelf) en een waarde die het best te omschrijven is als “ander”. Dit is geen anders-heid die buiten het subject omgaat, maar die in zekere zin inwoning in haar vindt. Net als de spanning tussen aanwezigheid en afwezigheid is dit een paradoxale spanning. De *eagle* staat voor “iets dat beter dan ik weet hoe ik moet leven”, maar dat niettemin “in mijn *core*” gesitueerd wordt. Door de verbinding tussen de *eagle* en meditatie is deze spanning ook te vinden in het traject spiritualiteit.

Thematische isotopie

Uit het voorgaande zou als thematische isotopie te formuleren zijn: herkenning en aanwezigheid over de grenzen van plaats, dood en leven heen.

De spanning aanwezigheid–afwezigheid heeft een paradoxale verhouding tot de spanning leven–dood: Chris lijkt in zijn dood méér aanwezig dan in zijn leven (als hij in coma ligt). De spanning tussen aanwezigheid en afwezigheid komt terug in de thematische isotopie, waar ze ook verbonden blijkt met de spanning tussen leven en dood. Dood betekent wel afwezigheid, maar toch niet helemaal. Deze thematische spanning, gekoppeld aan die tussen herkenning en vervreemding (1–2 die Chris herkent op het moment dat ze hem nog helemaal niet kent) en de grote intensiteit van het spreken van 1–2 over Chris, geeft aan de band tussen 1–2 en Chris een haast mystiek karakter. Het leven van 1–2 is sterk getekend door de dood van Chris, zelfs zó sterk dat er sprake is van wanhoop. Aan de andere kant komt 1–2 in de meditatie in contact met iets in haar, dat niet met haar samenvalt maar wél richting geeft in haar leven en kracht om door te gaan.

4.12.2.3 Narratieve syntaxis

Het primaire NP van de tekst — datgene wat 1–2 als narrator wil communiceren naar de interviewer als narrataire — heeft te maken met hoe zij haar band met de overleden Chris ervaart. Het streven naar deze communicatie wordt in de tekst vooral in cognitieve termen uitgedrukt. Maar de cognitie schiet voortdurend tekort, getuige uitspraken in de tekst als “wat betekent dat, ik weet ’t niet” (s.33 en s.48) en “zo’n eenvoudige vraag.. ik weet ’m niet te beantwoorden” (s.35). Ook de dubbele ontkenning aan het begin (“hij is niet meer ... dat is absoluut niet zo”, s.2) lijkt betrekking te hebben op het tekort schieten van de cognitie. Als gevolg hiervan wordt het discours getekend door voortdurende niet-competentie op het cognitieve vlak, uitgedrukt in de modaliteiten niet-weten-te en soms ook niet-willen (verklaren). Niettemin drukt 1–2 als narrator stelligheid uit over haar ervaring van de aanwezigheid van Chris: hierover heeft zij “geen twijfel” (s.34). De passage eindigt met de door 1–2 als narrator uitgesproken sanctie “geen spijt”. Het is wellicht veelzeggend dat dit geen sanctie van cognitieve aard is maar van thymische aard.

Ten dienste van haar pogingen om de interviewer duidelijk te maken wat haar band met Chris inhoudt installeert I-2 als narrator een aantal hulp-NP's of secundaire NP's waarin zijzelf (in de vorm van "ik") terugkeert als subject. De eerste twee hiervan, in respectievelijk s.3-20 en s.21-30, hebben betrekking op dood en begrafenissen van Chris. Het eerste secundaire NP wordt enerzijds gestuurd door de handelingen van de actoren (medische handelingen van de deels geïmpliceerde ziekenhuis-actoren, zorgend handelen van I-2 als subject), maar anderzijds is de belangrijkste gebeurtenis de ervaring van I-2 als subject dat Chris er na de performantie door de helper-actant "dokter" — die gericht is op disjunctie van Chris met het object "leven" — nog steeds is. Deze ervaring onttrekt zich aan het actieve handelen van de betrokken actoren; ze "gebeurt gewoon". Als er een destinator is tot deze gebeurtenis, blijft deze verborgen. In het tweede secundaire NP komt het tekort schieten van de cognitieve competentie terug, hoewel er kennelijk wel sprake is van pragmatische competentie van I-2 als subject: "ik dacht niet.. gewoon daarmee bezig" (s.29).

In s.31 keert I-2 als narrator terug naar het hoofd-NP, waarbij zij een aantal stellingen neerzet over haar band met Chris maar daarbij opnieuw een beroep doet op het tekort schieten van cognitieve competentie. Hierop volgt in s.35 een dysforische sanctie: I-2 oordeelt dat haar NP gefaald heeft, ze heeft de vraag van de interviewer niet weten te beantwoorden. De interviewer neemt in s.36 de narrator-functie over als zij deze sanctie tegensprekt. Dit manipuleert I-2 in s.37 om op haar beurt weer de rol van narrator op te nemen. Hierbij krijgt het hoofd-NP van I-2 een meer thymische lading: "ik wil 't voelen", maar tegelijk verklaart I-2 als narrator zichzelf ook hiertoe incompetent: "ik kan niet, zonder meer" (s.37). Dit is aanleiding tot installatie door I-2 van een derde secundaire NP in s.38-47, dat opnieuw draait rond een ervaring (door I-2 als subject) van aanwezigheid van Chris, waarvan de destinator verborgen blijft. De sanctie die I-2 als narrator hierover uitspreekt wordt opnieuw gekleurd door het tekort schieten van cognitieve competentie (s.48). De interviewer neemt vervolgens in s. 49 de rol van narrator weer over en relateert het belang van de cognitieve competentie, wat door I-2 als narrataire bevestigd wordt. De interviewer kleurt dit nader in door terug te grijpen op iets dat eerder in de tekst van het interview — voorafgaand aan deze passage — door I-2 als narrator neergezet is. Ook dit wordt door I-2 als narrataire bevestigd.

In s.51 neemt I-2 op eigen initiatief de rol van narrator weer op zich, waarbij ze kennelijk meer gericht is op wat in haarzelf opkomt (haar eigen NP) dan op wat de interviewer zou willen vragen. In s.52 geeft ze aan dat ze over "twee dingen" kennis op de interviewer wil overdragen. Hierop installeert I-2 als narrator een vierde secundaire NP in s.52 over haar eerste ontmoeting met Chris. In s.64 geeft zij een sanctie hierover die een niet-willen aangeeft op het vlak van cognitieve competentie. Deze wordt onmiddellijk gevolgd door een vijfde secundaire NP (ten dienste van het tweede

“ding” waarover 1-2 kennis wil overdragen?) dat meer reflectie is dan verhaal. In s.77 spreekt 1-2 een soort sanctie hierover uit die vooral pragmatisch is (“iets gebeurt”) en thymisch (“heel subtiel soort opbouw, in ehm, ervaringen”).

Dit wordt onmiddellijk gevolgd door een zesde en laatste secundaire NP in s.78-81 over de periode direct na de eerste ontmoeting met Chris, dat ook vooral pragmatisch en thymisch gekleurd is. De afsluitende (ook weer thymische) sanctie in s.82 lijkt niet alleen te slaan op dit secundaire NP maar vooral op het geheel.

Het geheel van de secundaire NP's draait rond de actor Chris. Het wordt gedragen door de voortdurende paradoxale spanning tussen afwezigheid van Chris en aanwezigheid van Chris. Daarbij valt met name de rol op die door modaliteiten gespeeld wordt.

In de eerste drie secundaire NP's is sprake is van een streven van 1-2 naar het object “contact met Chris”, geregeerd door de modaliteit “willen”. De meest intense momenten in de tekst waarin sprake is van verwerving van het object “aanwezigheid van Chris” worden echter juist gekenmerkt door een afwezigheid van deze modaliteit; daarbij is echter ook geen sprake van een modaliteit “niet-willen”. Het gebeurt als het ware buiten ieder willen of niet-willen van 1-2 om. De objecten “contact met Chris” en “aanwezigheid van Chris” vallen niet samen. Bij het object “contact” is telkens sprake van een streven van 1-2 (en de modaliteit “willen”), dat al dan niet slaagt. Bij het object “aanwezigheid” is juist sprake van een afwezigheid van streven.

In s.36-37 wordt een NP geïnstalleerd op het niveau van de directe dialoog tussen 1-1 en 1-2, dat beheerst wordt door de modaliteiten “willen” en “niet-kunnen”. Deze modaliteiten lijken vooral betrekking te hebben op het wel willen maar niet kunnen beantwoorden van de vraag van 1-1. Deze korte dialoog fungeert als destinator die 1-2 aanzet om de volgende episode te vertellen in s.38-48. In deze episode wordt een NP geïnstalleerd dat gelocaliseerd is in de wandeling van 1-2. In s.39 is sprake van de modaliteit willen: 1-2 wil in contact komen met Chris, de destinator hiervan is de dood van Chris, of preciezer gezegd het feit dat deze nu bijna een jaar geleden is. Of 1-2 als subject nu tot conjunctie komt met het object “contact met Chris” blijft onduidelijk, omdat de handeling als het ware onverwachts wordt overgenomen door een verder onzichtbaar blijvende actor die een conjunctie tot stand brengt tussen 1-2 en het object “vrede”. Er is geen sprake meer van de modaliteit willen; we zouden kunnen zeggen dat er juist sprake is van een afwezigheid van willen. Het object “vrede” wordt in s.46 gelijkgesteld met het object “aanwezigheid van Chris” (niet zozeer: contact met Chris). Deze onverwachtse en schijnbaar on-gedestineerde conjunctie wordt in ieder geval door 1-2 euforisch gesanctioneerd.

(Sequentie II, Narratieve syntaxis)

Ook in het vierde secundaire NP is sprake van een afwezigheid van de modaliteit “willen”. De performantie van het herkennen van Chris overkomt 1–2, zonder dat er sprake is van streven.

Het vijfde secundaire NP staat in zoverre op zichzelf dat de actor Chris hier geen rol in speelt en dat het meer reflectie is dan verhaal. Het lijkt op een poging om het tekort schieten in cognitieve competentie te verklaren. Hierbij is er opnieuw sprake van een spanning van modaliteiten. Bij 1–2 is er sprake van de modaliteit “niet-weten-te”; bij de actor “eagle” is er sprake van de modaliteit “weten-te”. Ook in de actor “eagle” is sprake van een paradox: hoewel 1–2 de “eagle” installeert als metafoor voor iets in haar “core”, wordt deze actor tegelijk ook duidelijk neergezet als een zelfstandige actor. De metaforische “eagle” zou kunnen worden opgevat als destinator, maar deze lijkt in de eerste plaats op te treden als helper-actant of subject van handeling.

Het zesde secundaire NP wordt geregeerd door een spanning tussen modaliteiten. Voor het eerst is hier sprake van een duidelijke modaliteit “niet-willen”, hoewel deze uiteindelijk toch plaats moet maken voor de modaliteit “willen”. Ook hier is weer sprake van het ontbreken van een expliciete destinator, terwijl de kennelijke onontkoombaarheid van de handeling wel een vorm van destinatie suggereert.

In de sanctie die 1–2 als narrator tenslotte uitspreekt over het zesde secundaire NP — en die de indruk wekt ook uitgesproken te worden over het geheel van de tekst — is opnieuw sprake van een paradox. De sanctie is mild euforisch (“geen spijt”) terwijl ze wordt uitgesproken over gebeurtenissen die uiteindelijk uitgelopen zijn in de dood van Chris, nadat 1–2 voor hem haar eigen land verlaten heeft. Op het eerste gezicht is de transformatie waarover de sanctie wordt uitgesproken dus dysforisch, maar kennelijk is het eerste gezicht bedrieglijk in deze tekst.

4.12.2.4 Narratieve semantiek

In de eerste drie secundaire NP's verschuift het waarde-object van “contact met Chris” naar “aanwezigheid van Chris”. Naar het eerstgenoemde waarde-object wordt gestreefd; het laatstgenoemde ‘overvalt’ het subject (1–2). De conjunctie van 1–2 met dit object houdt echter wel verband met de disjunctie tussen Chris en zijn leven. In het object “contact met Chris” en nog sterker in het object “aanwezigheid van Chris” is aldus de waarde “aanwezigheid” geïnvesteerd. In de objecten “bewustzijn” en “leven” is dit eveneens het geval, maar aangezien hier een disjunctie plaatsvindt is dit veel sterker verbonden met de waarde “afwezigheid”. In het tweede secundaire NP rond de begrafenis van Chris is ook in de objecten “begrafenis bij de abdij” en “begrafenis vlakbij de abdij” de waarde “aanwezigheid” geïnvesteerd, namelijk de aanwezigheid van Chris op of nabij een plaats die belangrijk voor hem was. In het derde secundaire NP vindt de verschuiving plaats van het nagestreefde “contact met Chris” naar het onverwachts verschijnende “aanwezigheid van Chris”. Ook hier is weer de waarde

“aanwezigheid” in geïnvesteerd. Deze waarde staat in een paradoxale spanning tot de tegenwaarde “afwezigheid”: Chris is aanwezig terwijl hij al dood (dus afwezig) is. Het object “aanwezigheid van Chris” is kennelijk niet door streven af te dwingen; er is geen sprake van autonomie. In dit object is aldus ook de waarde “ander” geïnvesteerd.

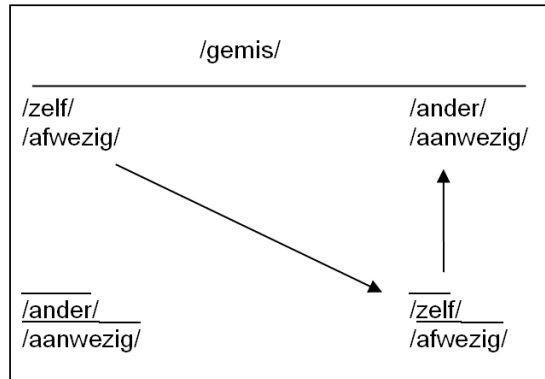
Ook het object “herkenning” in het vierde secundaire NP heeft dit onverwachts verschijnende karakter en lijkt aldus ook geladen te zijn met zowel de waarde “aanwezig” als de waarde “ander”. Het lijkt erop dat deze twee samen horen: werkelijke aanwezigheid is pas mogelijk als men afziet van bewust (zelf) streven ernaar. Dit motief wordt in een andere vorm doorgezet in het vijfde secundaire NP, waar de “eagle” beter dan 1–2 zelf weet hoe zij leven moet. Meditatie — geladen met de waarde “aanwezig” — is een hulpmiddel om tot deze anders–heid te komen.

In het laatste secundaire NP tenslotte heeft het object “intentie tot relatie” een paradoxale lading: het streven ernaar is er wel, maar tegelijk ook het streven ertegen. Dit lijkt ook weer op te vatten te zijn als een verschijningsvorm van de paradoxale spanning tussen “aanwezig” en “afwezig” en kent ook weer de spanning tussen “ander” en “zelf”: als het aan de autonome redenatie van de beide subjecten lag, was de intentie tot relatie er nooit gekomen.

4.12.2.5 Fundamentele syntaxis en semantiek

Er vindt in de tekst een aantal transformaties plaats, maar nog meer is er sprake van een aantal fundamentele spanningen. De spanning tussen “aanwezig” en “afwezig” regeert het hele discours en houdt verband met de spanning tussen “ander” en “zelf”. Opvallend is daarbij dat “ander” juist samen blijkt te gaan met “aanwezig”: aanwezigheid is iets dat onverwachts en buiten de subjecten om gebeurt. Het autonome (zelf) streven leidt niet tot contact of aanwezigheid. De anders–heid wordt — omdat ze aanwezigheid tot stand brengt — euforisch gesanctioneerd; de onverwachts verschijnende maar sterk ervaren aanwezigheid maakt het voor 1–2 als voornaamste subject mogelijk om uiteindelijk een euforische sanctie uit te spreken over een transformatie (dood) — eveneens bepaald door de spanning tussen “aanwezig” en “afwezig” — die op zich genomen dysforisch zou zijn.

In semiotisch vierkant gezet zou dit er als volgt uitzien. De semantische as is die van /gemis/, wat met name in discours is gezet als de gemis van de dode geliefde door de narrator.



4.12.3 Een theologische interpretatie

4.12.3.1 Spiritualiteit

In de tekst wordt de meditatie die 1–2 is gaan beoefenen in het bezinningscentrum D genoemd als een belangrijke factor in de inrichting van haar leven. Het fungeert kennelijk als weg om voeling te houden met haar *eagle* — een belangrijke actor in het vijfde secundaire NP in de tekst — die haar leven richting geeft. Daarbij komt uit de tekst de herinnering aan de belangrijkste neven-actor in de secundaire NP's, Chris, naar voren als de allesbepalende factor in het leven van 1–2. Die herinnering krijgt gestalte binnen de paradoxale spanningen tussen aan- en afwezigheid enerzijds en het autonome zelf van 1–2 en het ervaren van een leidende “ander” anderzijds. Deze spanningen, die kennelijk niet goed cognitief zijn te benoemen, tekenen het leven van 1–2. Daarnaast worden haar belangrijkste ervaringen in de tekst voorgesteld als ongedestineerde ervaringen. Dit geldt voor de aanwezigheids-ervaring in het derde secundaire NP, maar ook voor de eerste ontmoeting met Chris in het vierde secundaire NP. Dit duidt op een openheid voor het onverwachte, die kennelijk ook een belangrijke factor is in de spiritualiteit van 1–2.

Er zijn in de tekst geen expliciete verwijzingen naar God of iets dat heilig is. In de ziekenhuis-episode is er echter wel sprake van dat 1–2 daar gebeden heeft (“ik heb gebeden, hoewel ik... Ik heb dat nooit eigenlijk gedaan, maar 't was, ja, te belangrijk om 't niet te doen”), wat een (latent?) geloof in God lijkt te impliceren. De *eagle* van sequentie IV heeft trekken van een leidende engel of wellicht van een *daimon* in Socratische zin. Er is sprake van een kennelijk geloof in leven over de dood heen, waarbij de aanwezigheid van Chris af en toe waarneembaar is. Dit is echter niet af te dwingen; het overkomt 1–2 op een manier die als “genade” of gave te kenmerken is. Een gave impliceert een gevende instantie, maar deze wordt door 1–2 niet benoemd.

Over al deze dingen spreekt zij met omzichtigheid en kennelijke aarzeling; of is er sprake van ontzag of huiver voor iets dat “tremendum et fascinans” is?

Het geleid-worden van 1-2 in haar leven heeft in de vorm van de *eagle* transcendente trekken, hoewel ze door 1-2 wordt gelocaliseerd “in mijn *core*”, wat eerder immanentie impliceert. Er is dus sprake van werkelijke transcendentie, die niet alleen overstijgend is maar 1-2 ook werkelijk raakt. Ook de “genade-ervaring” van de aanwezigheid van Chris is kennelijk iets dat 1-2 zowel overstijgt als raakt, en zo werkelijk transcendente trekken krijgt.

4.12.3.2 Motivatie

1-2 brengt zelf haar meditatie-praktijk in verband met de *eagle*, die “beter weet dan ik weet hoe ik moet leven”. Het is een houvast dat haar helpt om door te gaan met haar leven na de dood van Chris en hierin richting te vinden. Door de meditatie weet zij zich staande te houden, ook als wanhoop de overhand dreigt te krijgen. Mogelijk helpt het haar ook om haar ervaringen betekenis te geven. De meditatie is kennelijk een hulp om de bepalende spanningen uit te houden en om te kunnen luisteren naar de “ander” die in de tekst de vorm krijgt van de actor *eagle*.

4.12.3.3 Waarden en onwaarden

De dragende waarden in de tekst zijn aanwezigheid (in een paradoxale spanning tot afwezigheid) en “ander” (in een paradoxale spanning tot “zelf”).

Het grootste deel van de secundaire NP's in de tekst draait om Chris, zijn dood en de ervaring van zijn aanwezigheid daarna. Er is kennelijk bij 1-2 sprake van een geloof in voortbestaan over de dood heen (deze uitdrukking lijkt hier meer op zijn plaats dan “na de dood”). Als 1-2 zijn aanwezigheid ervaart wordt dit gesanctioneerd als “niet dramatisch”. Hetzelfde geldt voor de eerste ontmoeting met hem en — in retrospectief — voor haar ervaringen met meditatie.

De realisatie van de waarde “aanwezigheid” heeft als kenmerken dat ze zich voor-doet als gave, buiten het menselijke streven om. De ervaring van aanwezigheid komt als genade; onverdiend en — ondanks het feit dat 1-2 wel streeft naar contact met Chris — uiteindelijk onverwacht.³³ De ervaring ervan is tegelijk ongrijpbaar en precies gelokaliseerd: tijdens een wandeling, op een voetpad. Het lijkt op wat J. Pohier schrijft over de aanwezigheid Gods, de Sjechina: “optimale plaatsbepaling van de aanwezigheid en toch wordt die nabijheid slechts aangeduid door een open ruimte. (...) Hij is open. Open en even weinig leeg als geopende handpalmen dat zijn. (...) De aanwezigheid op de wijze van de Sjechina is echter niet vaag en onplaatsbaar: het is hier en niet elders. In dit opzicht heeft dat niets te maken met alomtegenwoordigheid

33 Vgl. Rahner 1956, 330v.

en nog minder met afwezigheid. Maar het is ook geen ondoorschijnende, grijpbare en tastbare aanwezigheid”.³⁴ Het is in zekere zin een mysterie.

De andersheid die in de tekst tot uitdrukking komt heeft transcendente trekken. Het is geen wet-voorschrijvende heteronomie, maar een leidende: een leidsengel of *daimon*, die in de tekst de gestalte krijgt van de “eagle”. Een andere mogelijke duiding daarvan is “geweten”, maar dan in een bredere betekenis dan de louter morele. De term “geweten” dekt in ieder geval de houding van 1-2 als narrator: ze wil de narrataire (de interviewer) graag gewetensvol haar verhaal vertellen en doet hier erg veel moeite voor. Het duidt in ieder geval op een houding van open staan voor het onverwachte en bereidheid om hierop te antwoorden. De keuze voor een leven met Chris lijkt bijvoorbeeld in te gaan tegen alle cognitieve overwegingen, maar wordt tegelijk in de tekst neergezet als onstuitbaar. Niettemin wordt ze door 1-2 kennelijk in vrijheid gedaan, en naderhand niet betreurd. Het is een samengaan van vrijheid en kennelijke onontkoombaarheid dat lijkt op de omschrijving van Rahner van een ervaring van de Geest.³⁵

Waar 1-2 vertelt over haar eerste ontmoeting met Chris, is er sprake van een — schijnbaar ongedestineerde — ervaring die zij uitspreekt als “you...”. De ontmoeting is — in de woorden van Martin Buber — bij uitstek een ontmoeting tussen “ik” en “gij”. 1-2 vindt (een deel van) haar identiteit in de relatie tot Chris, zij wordt (meer) mens door deze relatie, zoals ook wordt uitgedrukt in de sanctie aan het einde van de passage. Een andere bijzonderheid van de relatie tussen 1-2 en Chris is dat deze er nooit gekomen was als het aan henzelf had gelegen. Er lijkt een externe destinatie aan het werk; zijn ze “tot elkaar geroepen”? De vertelling roept herinneringen op aan de mythe van het androgyne oerwezen, dat in twee helften — een mannelijke en een vrouwelijke — gesplitst werd. De ontmoeting tussen 1-2 en Chris doet denken aan een ontmoeting tussen deze twee helften, maar ook aan de ervaring van Adam toen hij Eva zag: “been van mijn gebeente”. De relatie tussen 1-2 en Chris is er één van mensen die tot elkaar geroepen zijn; desnoods tegen hun eigen cognitieve overwegingen in, zoals de cognitieve competentie in het geheel van de tekst tekortschiet. 1-2 heeft Chris herkend als bijzonder “jij” die, aldus Buber, een doorkijk is naar het eeuwige “Jij”.³⁶ Ze is mede geworden wie ze nu is door haar relatie met Chris; ze is er meer mens door geworden. Ondanks de dood van Chris is de relatie met hem leven-gevend gebleken.

Juist in gebeurtenissen met een onontkoombaar karakter ontbreekt in de tekst een expliciete destinator. Dit geldt voor de aanwezigheids-ervaring in het derde secundaire NP, voor de eerste ontmoeting in het vierde secundaire NP en tenslotte voor de

34 Pohier 1979, 21–23

35 Vgl. Rahner 1975, 50vv.

36 Buber 1959 (1923), 79.

aanloop naar de relatie tussen 1–2 en Chris in het laatste secundaire NP. Er lijkt een “onzichtbare hand” aan het werk. Aan de ene kant wil ik mij niet aanmatigen om deze verder te duiden, en zeker niet om deze christelijk te duiden. Aan de andere kant heeft deze “onzichtbare hand” ongetwijfeld wél iets te maken met de liefde die kennelijk van meet af aan heeft bestaan tussen 1–2 en Chris. Als we 1 Joh. 4,7 serieus nemen: “Geliefden, laten wij elkaar liefhebben, want de liefde komt van God. Iedereen die liefheeft is uit God geboren, en kent God”, is hier wel degelijk God aan het werk.

4.13 Vanuit de veelheid: aanknopingspunten voor antwoorden

De analyse van deze twaalf interviews is een omvangrijke arbeid geweest, die een schat aan gegevens heeft prijsgegeven. Om vanuit deze veelheid terug te keren naar de vraagstelling is geen eenvoudige opgave. Vanuit het materiaal is echter wel een aantal aanknopingspunten naar voren gekomen. Een belangrijke hiervan komt voort uit de eindstadia van de analyses, namelijk de semiotische vierkanten. In het volgende hoofdstuk zal worden onderzocht hoe uit het materiaal lijnen kunnen ontstaan die zullen leiden tot een antwoord — of tot antwoorden — op de vraagstelling. Uitgangspunten zijn hierbij de semiotische vierkanten en andere aanknopingspunten die het materiaal aanreikt, aangevuld met de handvatten die de semiotische analysemethode zelf nog biedt.

MOTIVATIE IN DE INTERVIEWTEKSTEN

5.1 Op het spoor van motivatie

Om motivatie op te sporen in de interviewteksten is het nodig om een instrumentarium te gebruiken dat ontleend is aan de semiotische methode. Binnen de semiotische “gereedschapskist” zijn de nodige werktuigen te vinden die duiden op motivationele elementen in de teksten. Deze zijn zowel syntactisch als semantisch van aard.¹

Syntactisch gezien vormt in de klassieke semiotische theorie — althans in die van de Parijse school — de destinatie de aanzet tot het handelen. Door manipulatie, dat wil zeggen het opwekken door de destinator van een willen of moeten handelen bij de destinataire, wordt laatstgenoemde tot een virtueel subject van handelen.² In de competentiefase wordt het virtuele subject tot een actueel subject, al dan niet gevolgd door de performantie waarin het subject een gerealiseerd subject wordt; tenslotte wordt in de sanctie gesproken van een erkend subject.

Bij het doorlopen van de fasen van het subject is verder de ruimtelijke localisatie³ van belang. Bij de nulruimte waarin het discours gelocaliseerd wordt — de topische ruimte — wordt in de semiotiek onderscheid gemaakt tussen de paratopische ruimte waarin de competentie zich afspeelt en de utopische ruimte waarin de performantie geschiedt. De ruimte om de nulruimte heen wordt voorts aangeduid als heterotopische ruimte. Op deze indeling kom ik later nog terug, omdat deze voor dit onderzoek van bijzonder belang blijkt.

De semantische pool van destinatie wordt gevormd door de introductie van waarden in het discours, die geïnvesteerd zijn in verschillende waarde-objecten. Het streven naar en eventueel verwerven van deze waarde-objecten, en daarmee semantisch gezien naar realisering van de hierin geïnvesteerde waarden, kan gezien worden als het semantische aspect van het proces waarmee de destinataire eerst tot een virtueel subject van handelen wordt, en naderhand tot een actueel en mogelijk gerealiseerd (en erkend) subject.

¹ Vgl. Lukken/Maas 1996, 35 vv.

² AWS, lemmae: subject; virtualisering

³ AWS, lemma: lokalisatie, tijd-ruimtelijk

5.2 Motivationale elementen in de teksten

5.2.1 *Manipulatie in de teksten*

Door te kijken naar die elementen in de teksten die duiden op manipulatie is het mogelijk om op het spoor te komen welke waarden door de narratoren van de verschillende teksten worden nagestreefd en zodoende elementen op te sporen die hen motiveerden om naar het betreffende bezinningscentrum te gaan, alsook in kaart te brengen via welke wegen en eventueel via welke barrières de narrator gemotiveerd werd. Daarbij moet allereerst gezegd worden dat de destinator in de teksten niet altijd even duidelijk te definiëren is. Vaak is er sprake van een streven door de narrator (die zichzelf hierbij als subject in de tekst installeert) waarvan de oorsprong niet geëxpliciteerd wordt. Sterker nog, bij nadere beschouwing van de interviewteksten kunnen we tot de constatering komen dat er in vrijwel alle teksten sprake is van een negatieve destinatie: de narrator is ontevreden over een bepaalde situatie of ervaart een gemis, en wordt door deze dysforie gemanipuleerd om verandering te brengen in de situatie. Een duidelijk voorbeeld hiervan is interview 1, waarin de narrator spreekt van een “crisis” die haar aanzette tot het (uiteindelijk) tweeegbrengen van een omslag in haar leven.⁴ We zouden kunnen zeggen dat de narrator zichzelf dan niet alleen in de tekst installeert als subject, maar ook als destinator. Voor deze voorstelling van zaken pleit ook het feit dat de narrator in vrijwel alle teksten ook optreedt als sanctionerende actor, wat ook wijst op een destinator-functie.

In de semiotiek wordt manipulatie meestal in verband gebracht met de modaliteiten willen en moeten.⁵ Het willen-handelen komt in de meeste teksten wel voor, waarbij er sprake kan zijn van gradaties: zo kan er sprake zijn van een zwak willen (of aarzelen) of een sterk willen (of verlangen). Van moeten is veel minder sprake, althans waar het gaat om een moeten dat door een andere actor dan de narrator zelf wordt opgelegd; wél is er in verschillende teksten sprake van een moeten-van-binnenuit, een “heilig moeten”. Zo wordt in interview 8 het onrustige lichaam van de narrator als drijvende factor genoemd⁶

Hiermee is echter niet alles gezegd over destinatie. In verschillende teksten komt het ook voor dat bepaalde waarden niet in eerste instantie worden nagestreefd door de narrator, maar wel binnen de context van het bezinningscentrum — al dan niet door toedoen van hiermee verbonden actoren — gerealiseerd worden. De destinatie tot het streven naar deze waarden is hierbij gelocaliseerd in het bezinningscentrum; in zekere zin treedt het bezinningscentrum op als destinator. De realisering van deze

⁴ Zie 4.1: interview Netty Duives, segm. 1 (p. 65).

⁵ AWS, lemma: modaliteit

⁶ Zie 4.8: interview Frits Cornelissen, segment 2 (p. 176).

waarden zet de narrator aan tot een euforische sanctie over het bezinningscentrum, waarmee direct een manipulatie wordt neergezet om de gang naar het centrum te herhalen. Ook hier is dus sprake van een motivationeel element: niet zozeer om de deelname aan de activiteiten van het centrum te gaan ondernemen als wel om ze te blijven ondernemen.

5.2.2 *Virtualisering — actualisering — realisering*

Om een beter onderscheid te kunnen maken tussen de verschillende soorten motivationele elementen is de driedeling die in de semiotiek wordt gemaakt tussen de verschillende modaliteiten van belang. G. Lukken benoemt deze respectievelijk als virtualiserende modaliteiten, die verbonden zijn met manipulatie (willen/moeten handelen; waarbij zoals gezegd verschillende vormen mogelijk zijn); actualiserende modaliteiten, die verbonden zijn met competentie (kunnen/weten te handelen), en realiserende modaliteiten, die verbonden zijn met performantie (handelen).⁷ In het AWS wordt een hierop gelijkend onderscheid gemaakt met betrekking tot waarden. Hierin wordt onderscheid gemaakt tussen virtualisering, waarin sprake is van het stellen van subjecten en objecten voorafgaand aan disjunctie of conjunctie; actualisering, waarin sprake is van disjunctie tussen subject en object; en realisering, waarin sprake is van conjunctie tussen subject en object. Hiermee corresponderend wordt de term geactualiseerde waarde gebruikt voor een waarde die in het object geïnvesteerd is wanneer het object niet met het subject verbonden is.⁸ Dit zou dan eerder betrekking hebben op de narratieve fase van de manipulatie, waarin immers een disjunctie wordt gesteld die geïmpliceerd wordt in het streven door het virtuele subject van handelen naar realisering van de waarde. Ik kom nog terug op deze discrepantie, maar eerst is het noodzakelijk om een derde factor in de zoektocht naar motivationele elementen uiteen te zetten.

5.2.3 *Bezinningscentrum en dagelijks leven als paratopische en utopische ruimte*

Zoals gezegd kunnen we bij nadere beschouwing van de interviewteksten tot de constatering komen dat de door de narrator aangevoerde aanleiding om naar het bezinningscentrum te gaan in vrijwel alle teksten te maken heeft met een vorm van onvrede of gemis die ervaren werd in het dagelijks leven van de narrator. Als hieruit voortvloeit dat het streven van de narrator naar realisering van bepaalde waarden gericht is op het oplossen van deze onvrede of dit gemis, betekent dit dat de ruimte van het dagelijks leven de ruimte is waar de performantie — de realisering van de

⁷ Lukken 1987, 41–42.

⁸ AWS, lemmae: actualisering; realisering; virtualisering

betreffende waarde — zou moeten plaatsvinden. Met andere woorden: de utopische ruimte wordt gevormd door de ruimte van het dagelijks leven, buiten het bezinningscentrum. Het bezinningscentrum zelf is de ruimte waarin de narrator de competentie hiertoe hoopt te verwerven en is als zodanig paratopische ruimte.⁹ Dit zou betekenen dat bezinningscentrum en dagelijks leven tezamen de topische ruimte vormen waarvan paratopische ruimte en utopische ruimte de verschillende aspecten zijn. In de teksten komt dit minder duidelijk naar voren omdat bezinningscentrum en dagelijks leven hierin doorgaans scherp spatieel onderscheiden zijn. Niettemin klopt het wel, als we deze twee ruimtes zien als de ruimtes die uiteindelijk het meest direct betrokken zijn op het leven van de narrator; het leven van de narrator als geheel vormt de topische ruimte.

In de semiotische theorie wordt de utopische ruimte aangeduid als de ruimte waar de performantie plaatsvindt. In de teksten van het onderzoek is echter meermalen sprake van een speciale inkleuring van de utopische ruimte, bijvoorbeeld als de ruimte van de buitenwereld optreedt als ruimte die wordt neergezet als vreemd of zelfs vijandig ten opzichte van de narrator.¹⁰ In dat geval spelen de door de narrator nagestreefde waarden geen rol in de utopische ruimte, of is dit zelfs de ruimte waarin anti-waarden worden gerealiseerd. In het laatste geval zouden we kunnen spreken van de buitenwereld als anti-utopische ruimte. Deze term maakt geen deel uit van het gangbare semiotische vocabulaire, maar lijkt wel een adequate term om de situatie aan te duiden. De anti-utopische ruimte is dan een utopische ruimte met een negatieve semantische investering, waarin de narrator (als subject) te maken heeft met tegenstanders.¹¹ Het is de ruimte waarin de tegenstanders, die hierbij zelf de actantiële rol van subject op zich nemen, streven naar realisatie van een anti-programma. Het is, kort gezegd, de ruimte waarin de waarden waarvan de narrator de realisering nastreeft juist *niet* gerealiseerd worden en de waarden waarvan de narrator de realisering wil voorkomen juist *wél* gerealiseerd worden. Dit is waarschijnlijk het sterkste het geval in interview 3, waarin de narrator een bonte verzameling tegenstander-actoren neerzet die realisering van de door hem nagestreefde waarden in de utopische ruimte onmogelijk maken.¹² Maar ook bijvoorbeeld in interview 11 waarin de tegenstander-actoren vooral in de tekst geïmpliceerd worden, maar daarom niet minder sterk een rol spelen.¹³

9 Dit is overigens een functie-toewijzing die consistent is met de doelstellingen van de verschillende bezinningscentra zelf. Het feit dat het bezinningscentrum in de teksten deze functie toebedeeld krijgt, lijkt me echter binnen het kader van het zoeken naar motivationele elementen in de teksten het meest relevant.

10 Vgl. Lukken (red.) 1987, 46.

11 Vgl. AWS, lemma: tegenstander

12 Zie 4.3: interview Karel Marijnissen, segm. 52–56 (p. 103).

13 Zie 4.11: interview Nienke Zaaier, segm. 20 en 26 (p. 219).

Voorlopig wil ik uitgaan van de hypothese dat de verschillende bezinningscentra in de teksten de functie vervullen van paratopische ruimte. Dit wordt met name ingegeven door het feit dat de meerderheid van de narratoren het betreffende centrum deze functie toekennen; de narrator streeft er doorgaans naar om in het centrum competentie op te doen tot het realiseren van bepaalde waarden in de ruimte van het dagelijks leven. Een risico dat we lopen bij deze exclusieve koppeling is een mogelijk verlies van zicht op actualisering en realisering als een proces, waarin zich gradaties voordoen. Dit proces-karakter, dat nog versterkt wordt door het feit dat er in de verschillende teksten eerder sprake is van een spanningsveld tussen waarden dan van opposities tussen waarden, zal in de beschouwingen over de analyses moeten worden meegenomen. Vóór de hypothese pleit echter het al eerder geconstateerde feit dat de meerderheid van de teksten het bezinningscentrum deze functie toekent, zoals bijvoorbeeld in de interviews 2, 3 en 6.¹⁴ Er is vaak sprake van een duidelijke scheiding tussen bezinningscentrum en dagelijks leven (en/of buitenwereld). Deze is mogelijk het sterkste bij de interviews 3 en 11, waar de buitenwereld min of meer als vijandige ruimte optreedt; maar ze is ook bijvoorbeeld op een andere manier aanwezig in interview 7, waar in ieder geval in de buitenwereld niet mogelijk is wat in het bezinningscentrum wél mogelijk is¹⁵

Bij het opsporen van motivationele elementen in de tekst is het derhalve van belang om het onderscheid tussen paratopische ruimte en utopische ruimte mee te nemen; met zoals gezegd de anti-utopische ruimte als speciale variant van de utopische ruimte. We kunnen de stelling wagen dat een narrator weliswaar gemotiveerd kan zijn om naar het bezinningscentrum te gaan teneinde daar de competentie op te doen voor de realisering van waarde x in de utopische ruimte van het dagelijks leven, maar dat dit slechts de helft van het verhaal is. Voor een volledig beeld van de motivatie van de narrator én de rol van het bezinningscentrum in het al dan niet realiseren van waarde x zullen we moeten weten of de competentie ook daadwerkelijk opgedaan wordt, én of deze vervolgens tot performantie en daarmee tot realisering van waarde x leidt. Door de gang naar het bezinningscentrum wordt de narrator van virtueel subject tot actueel subject; daarbij hoort ook de vraag of vervolgens ook de lijn naar gerealiseerd subject doorgetrokken wordt. Op het niveau van de fundamentele semantiek en syntaxis betekent dit de vraag of er alleen sprake is van het definiëren van nagestreefde waarden op de hoeken van het semiotisch vierkant (semantisch), of dat er ook sprake is van daadwerkelijke realisatie van de nagestreefde waarden (syntactisch).

¹⁴ Zie 4.2: interview Berthe Jaspers, segm. 40 (p. 83); 4.3: interview Karel Marijnissen, segm. 14–17 (p. 102); 4.6: interview Vera Davids, segm. 7–9 (p. 161)

¹⁵ Zie 4.3: interview Karel Marijnissen, segm. 31 (p. 102); 4.7: interview Vera Davids, segm. 68 (p. 164); 4.11: interview Nienke Zaaier, segm. 26 (p. 219).

5.3 Werkwijze bij het opsporen van motivationele elementen

5.3.1 *Uitgangspunten*

Bij het opsporen van motivationele elementen in de teksten zal ik uitgaan van een aantal elementen van de analyses.

Aangezien het bij deze zoektocht niet langer gaat om individuele teksten en de daarmee verbonden analyses maar om het gehele corpus van teksten, zal het uitgangspunt gevormd worden door de grondlijnen van de teksten, zoals deze uiteindelijk zijn terug te vinden in de semiotische vierkanten in de verschillende analyses. Op dit niveau is het mogelijk om zowel naar het semantische spoor als naar het syntactische spoor van de teksten te kijken. Het semantische spoor is terug te vinden in de fundamentele waardenopposities die in de vierkanten neergezet worden en die de waarden definiëren die op narratief niveau door de narratoren nagestreefd dan wel gerealiseerd worden. Het syntactische spoor is terug te vinden door te kijken naar de operaties in de vierkanten, met andere woorden, naar de vraag of de waarden al dan niet gerealiseerd worden. Hierbij zijn opposities die slechts in één van de teksten voorkomen buiten beschouwing gelaten, al komen zij een enkele keer wel ter sprake als ze in relatie staan tot een andere oppositie. Voorts zal vanwege het belang van het onderscheid tussen de bezinningscentra als paratopische ruimte en het dagelijks leven als utopische ruimte — een onderscheid dat in verschillende vormen in alle teksten terugkomt — ook dit narratieve aspect worden meegenomen. Overigens moeten we ons niet laten misleiden door de term “opposities”. In de praktijk van de interviewteksten is veel meer sprake van waarden die in een spanningsrelatie met elkaar staan.

5.3.2 *Aanduiding van waarden*

In het beschouwen van de verschillende opposities zullen de fundamentele waarden die aan de analyses ontleend zijn, worden aangeduid door ze tussen schuine strepen te zetten. Dit is analoog aan de manier waarop ze in de analyses zelf aangeduid worden en dient om de identificatie van deze fundamentele waarden voor de lezer te vergemakkelijken.

5.3.3 *Onderscheid tussen teksten*

Zoals ook bij de analyses het geval was zijn de verschillende interviewteksten steeds aangeduid met de naam van de betreffende respondent. Semiotisch gezien is dit niet “zuiver op de graat”, aangezien op deze wijze toch weer de suggestie wordt gewekt

dat er sprake is van fysieke personen. In de analyses is echter uitsluitend sprake van actoren/actanten die in de tekst in discours gezet zijn. Het zou dus te verdedigen zijn om de teksten bijvoorbeeld alleen met een nummer aan te duiden. Dat ze hier toch met (overigens geanonimiseerde) namen worden aangeduid, is uitsluitend gedaan met het oog op de leesbaarheid. Het uitgangspunt is en blijft de tekst alleen en de actoren/actanten hierin.

5.3.4 *Opposities en de clustering hiervan*

Bij het opsporen van motivationele elementen ben ik uitgegaan van opposities zoals die te vinden zijn in de verschillende semiotische vierkanten. Een aantal van deze opposities is, gezien binnen het kader van het gehele corpus aan teksten en analyses, te beschouwen als “variëaties op een thema”. Vaak zijn deze in verschillende analyses met verschillende termen genoemd; die heeft alles te maken met het feit dat bij het analyseren de teksten als individuele teksten zijn beschouwd. In dit hoofdstuk zijn echter niet de afzonderlijke teksten en analyses het uitgangspunt, maar het gehele corpus. Dit brengt met zich mee dat bij sommige opposities als het ware nóg een abstraheringsslag moet worden gemaakt die rekening houdt met het beeld van het gehele corpus.

Concreet gaat het om de volgende opposities:

1. /Dood/ versus /leven/

Deze oppositie kent een variant in de vorm van de oppositie /gesloten/ versus /open/. Zowel in de analyses waarin de termen /dood/ en /leven/ genoemd worden als in de analyses waarin ze /gesloten/ en /open/ genoemd worden, is sprake van situaties waarin geen relatie mogelijk is tussen de narrator en andere actoren (de pool /dood/ of /gesloten/, en situaties waarin dit wél mogelijk is (de pool /leven/ of /open/).

2. /Vreemd/ versus /eigen/

Deze oppositie kent een variant in de vorm van de oppositie /onveilig/ versus /veilig/. Laatstgenoemde oppositie komt slechts in één van de interviewteksten voor; in deze tekst (Nora Walters) komt de oppositie ook voor in de termen /vreemd/ versus /eigen/. In beide gevallen is echter sprake van situaties van onzekerheid (de pool /vreemd/ of /onveilig/) en situaties van vertrouwdheid (de pool /eigen/ of /veilig/). Er valt derhalve iets voor te zeggen om beide opposities te benoemen als /onzeker/ versus /vertrouwd/. Dit zou betekenen dat deze oppositie nóg redundanter is in de Nora-tekst dan aanvankelijk in de analyse aangenomen werd.

3. /Onrust/ versus /rust/

Deze oppositie kent een variant in de vorm van de oppositie /beweging/ versus /bewegingloos/. De termen /beweging/ en /bewegingloos/ komen voort uit bewegingen in de betreffende tekst (Netty Duives): gaan versus zitten. In wezen vertegenwoordigen deze echter de oppositie /onrust/ versus /rust/. In het deel van de tekst waarin aldaar de als subject geïnstalleerde narrator in beweging is, is sprake van onvrede en onrust; in het deel waarin de narrator gaat mediteren (zitten, van hieruit /bewegingloos/) is sprake van rust.

4. /Afwezig/ versus /aanwezig/

Deze oppositie kent een variant in de vorm van de oppositie /alleen/ versus /samen/. In de betreffende tekst (Frits Cornelissen) heeft de waarde /alleen/ betrekking op een toestand waarin de aanwezigheid van God niet ervaren wordt (derhalve /afwezig/), en /samen/ op een toestand waarin deze aanwezigheid wél ervaren wordt (derhalve /aanwezig/).

5. /Profaan/ versus /sacraal/

Deze oppositie kent een variant in de vorm van de oppositie /seculier/ versus /religieus/. In beide gevallen gaat het om investering van een waarde die betrekking heeft op de wereldlijke sfeer tegenover de religieuze sfeer. In de teksten waarin sprake is van de termen /profaan/ en /sacraal/ (Vera Davids, Jan Dirkzwager) is dit nadrukkelijk betrokken op de narrator zelf, terwijl het in de tekst waarin sprake is van de termen /seculier/ en /religieus/ (Bregtje Diekman) meer op afstand gezet wordt en betrokken wordt op de ambiance. In de tekst van Netty Duives is wel sprake van de termen /profaan/ en /sacraal/, maar deze tekst neemt feitelijk een soort tussenpositie in.

6. /Buiten/ versus /binnen/

Deze oppositie kent twee varianten, in de vorm van de opposities /uiterlijk/ versus /innerlijk/ en /oppervlakkig/ versus /diep/. In alle gevallen wordt gebruik gemaakt van ruimtelijke termen, in het algemeen om geestelijke toestanden uit te drukken. Hierbij heeft de pool /buiten/, /uiterlijk/ of /oppervlakkig/ betrekking op de buitenkant, die de betekenis krijgt van verschijning of schijn; de pool /binnen/, /innerlijk/ of /diep/ heeft daarentegen betrekking op de kern of essentie.

7. /Gebroken/ versus /heel/

Deze oppositie kent drie varianten in de vorm van de opposities /scheiding/ versus /verbinding/, /verdeeld/ versus /één/ en mogelijk ook /chaos/ versus /orde/. Bij al deze opposities gaat het minstens in de teksten van Berthe Jaspers, Ko Borst en Henk Driessen om de tegenstelling tussen niet-eenheid en eenheid. De tekst van Frits Cornellissen (/chaos/ versus /orde/) is hier minder duidelijk in, hoewel de oppositie /chaos/ versus /orde/ in deze tekst wel verwantschap heeft met niet-eenheid en eenheid; de richting waarin het leven van de narrator gaat is aanvankelijk niet éénduidig (/chaos/) maar ontwikkelt zich naar éénduidig (/orde/).

8. /Verwerping/ versus /acceptatie/

Op deze oppositie komt één variant voor in de vorm van /onveilig/ versus /veilig/ in de tekst van Nora Walters. Dit is echter mogelijk een variant van de oppositie /vreemd/ versus /eigen/ (zie aldaar).

5.4 De opposities nader bekeken

/Verwerping/ versus /acceptatie/

Deze oppositie komt bij vier of mogelijk bij vijf teksten voor, waarbij ze in de vijfde tekst (Nora Walters) de vorm zou aannemen van /onveilig/ versus /veilig/. Ze gaat spatieel gezien samen met een bepaalde rol van de wereld buiten het bezinningscentrum. In de meeste teksten treedt deze op als heterotopische ruimte, in het geval er sprake is van discontinuïteit tussen centrum en buitenwereld (acceptatie in het centrum, /verwerping/ in de buitenwereld). Actorieel gezien neemt de buitenwereld in de teksten waarin ze als heterotopische ruimte optreedt vaak de rol aan van tegenstander, waarbij de wereld buiten het centrum de plaats is waar de anti-waarde /verwerping/ heerst of gerealiseerd wordt — wat een verhindering teweegbrengt van realisering van de waarde /acceptatie/. Er is derhalve niet zozeer sprake van een heterotopische ruimte, maar eerder van een anti-utopische ruimte.

Bij drie teksten heeft de buitenwereld een kerkelijke invulling. Bij Karel Marijnissen krijgt de buitenwereld de vorm van de kerkelijke overheid; bij Ko Borst de vorm van de kerkelijke instituties of het “instituut kerk”; bij Jan Dirkzwager krijgt de buitenwereld de vorm van een aantal parochies. De kerk speelt in deze drie teksten hoe dan ook een belangrijke rol. Het bezinningscentrum geldt minstens bij Karel Marijnissen en Jan Dirkzwager als “alternatieve” kerk waar mogelijk is wat elders in de kerk niet mogelijk is. Voor al deze teksten geldt dat de oppositie in de multijd actueel is. Bij Karel wordt de pool /verwerping/ temporeel gezien niet zo expliciet met

het verleden verbonden als bij Ko en Jan. Bij de laatste twee teksten is de verwerping in het verleden minstens één van de aanleidingen voor de narrator om bij het bezinningscentrum terecht te komen.

Bij de tekst van Nienke Zaaier wordt de buitenwereld gedefinieerd als “de maatschappij”. Deze is hard, en de narrator voelt er zich een vreemdeling. In de paratopische ruimte van het bezinningscentrum kan ze zacht of kwetsbaar zijn. Ook hier is — net als bij Ko en Jan — sprake van /verwerping/ die temporeel gezien al in het verleden geïnstalleerd wordt en één van de aanleidingen is om naar het bezinningscentrum te gaan.

Als we aannemen dat de oppositie /onveilig/ versus /veilig/ in de tekst van Nora Walters inderdaad een variant is op de oppositie /verwerping/ versus /acceptatie/, valt op dat de oppositie expliciet temporeel in discours wordt gebracht. Waar in de andere vier teksten de oppositie van /acceptatie/ versus /verwerping/ in de multijt actueel is, wordt in de tekst van Nora de pool /onveilig/ neergezet als iets uit het verleden. Dit is vermoedelijk ook de reden waarom de spatiële scheiding tussen de locaties “bezinningscentrum” en “buitenwereld” in deze tekst veel minder scherp is. In feite treedt de buitenwereld op als utopische ruimte; er is sprake van een zekere continuïteit tussen centrum en buitenwereld.

In de semantische assen van de semiotische vierkanten waarin deze oppositie operationeel wordt gemaakt, komen we termen tegen die duiden op /relatie/. Dit kan betrekking hebben op de relatie van de narrator met andere concrete actoren (helpers of tegenstanders) of de relatie van de narrator met een meer abstracte generaliseerde actor, of met in de tekst geïmpliceerde actoren. In ieder geval gaat het om semantische investeringen die op affectie duiden.

/Dood/ versus /leven/

Dit is een oppositie die in een aantal vormen terugkomt. In twee interviewteksten (Nora Walters en Jan Dirkzwager) komt ze inderdaad als /dood/ versus /leven/ voor, maar de oppositie kent een verwant in de vorm van /gesloten/ versus /open/ (Karel Marijnissen, Henk Driessen). De vorm /gesloten/ versus /open/ komt ook voor bij Bregtje Diekman, maar heeft daar een andere lading zodat ik ze hier even buiten beschouwing laat.

De oppositie /dood/ versus /leven/ heeft bij de twee teksten waar ze met deze bewoordingen voorkomt een totaal verschillende actoriële lading. Bij Nora is ze uitsluitend op de narrator zelf betrokken en treedt de narrator ook zelf op als destinator van de transformatie van /dood/ naar /leven/. Bij Jan treedt daarentegen de actor Christus op als destinator van de transformatie. Beide teksten hebben gemeen dat de transformatie leidt naar een veranderde houding van de narrator tot met de buitenwereld verbonden actoren. Bij Nora zijn dit niet nader gespecificeerde voorbijgangers

en bij Jan zijn kinderen. Voor beide teksten wordt de pool /dood/ in het verleden geplaatst en de pool /leven/ in het heden: er heeft een overgang plaatsgevonden van /dood/ naar /leven/.

In de twee teksten waarin de oppositie verbonden is met de termen /gesloten/ versus /open/ wordt de oppositie tot de buitenwereld niet of nauwelijks opgeheven; met name bij Karel blijft deze bestaan en speelt ze een dominante rol in de betekenisvorming. De buitenwereld blijft gesloten, wat met name tot uitdrukking komt in de handelingen van de hiermee verbonden actoren: hier is geen transformatie mogelijk, het is “dood in de pot”. Tussen de medestanders (helpers) van Karel in de buitenwereld (parochie) en het cluster tegenstanders bestaat een scherpe scheiding. In contrast hiermee zijn de actoren die verbonden zijn met het bezinningscentrum (met name de religieuzen) degenen die voor openheid zorgen: ze staan achter de narrator, maar zijn ook kritisch op zijn tijd. Door deze gerealiseerde openheid is in de paratopische ruimte van het bezinningscentrum mogelijk wat in de anti-utopische ruimte van parochie en diocesis niet mogelijk is. In de tekst van Henk Driessen komt de oppositie in de nultijd ook met name tot uitdrukking in de actoren die verbonden zijn met respectievelijk bezinningscentrum en buitenwereld, met name de protestantse kerk. Ook een actor die op zich in de buitenwereld wordt geplaatst (de katholieke vriendin) wordt in de tekst impliciet met het bezinningscentrum in verband gebracht, waarbij het niet toevallig is dat het een katholieke actor betreft. Voor de tekst van Henk geldt temporeel gezien dat de oppositie ook in het verleden al bestond en ook toen de pool /open/ al gedeeltelijk gerealiseerd werd. Met name is dit het geval in het narratieve programma dat zich binnen het pastorale team in het ziekenhuis afspeelt. Ook hier wordt de oppositie in discours gebracht via de actoren, waarbij de collega's van de narrator samen met de narrator zelf en een “verborgen” destinator de pool /open/ realiseren. Opvallend voor de tekst van Henk is dat de pool /open/ kennelijk alleen geactualiseerd of (in het tekstdeel over het verleden) gerealiseerd wordt als er (ook) katholieke actoren in het spel zijn.

In de semantische assen van de betrokken semiotische vierkanten komen we termen tegen die verband houden met /gemeenschap/ en /levensgevoel/. Deze semantische investeringen onderscheiden zich van die van de voorgaande oppositie doordat ze een meer existentieel karakter hebben.

/Onrust/ versus /rust/

Dit is een oppositie die een belangrijke rol speelt bij vijf interviewteksten: Netty Duives, Karel Marijnissen, Vera Davids, Frits Cornellisen, Bregtje Diekman. Bij Frits en Bregtje wordt ze in de tekst gezet als actief streven; bij Karel, Netty en in mindere mate bij Vera doet ze zich voor als gave.

Het voornaamste verschil tussen het streven naar /rust/ in de tekst van Frits en in

die van Bregtje is niet alleen dat de narrator van de Frits-tekst het vindt terwijl die van de Bregtje-tekst nog steeds zoekend lijkt. Bij de Frits-tekst uit de anti-waarde /onrust/ zich veel duidelijker en van binnenuit, en wordt dan ook in stevige thymische termen neergezet. Bij de Bregtje-tekst is het minder duidelijk waardoor het streven naar rust gedestineerd wordt; de aanwijzingen hiervoor in de tekst hebben alle te maken met omstandigheden van buitenaf. Het opvallende aan het streven naar /rust/ van de narrator in de Bregtje-tekst is dat dit in de context van het bezinningscentrum een andere kleur aanneemt dan in de context van de buitenwereld: de ermee samenhangende waarden zijn zelfs elkaars opposities. Kennelijk is in de ruimte van het bezinningscentrum ook in het geval van deze tekst iets mogelijk wat daarbuiten niet mogelijk is. Er lijkt echter geen connectie te bestaan tussen de ruimtes van het centrum en daarbuiten; deze komen in de tekst voor — gezien het feit dat de met de onderscheiden ruimten verbonden waarden elkaars opposities zijn — als elkaar uitsluitende ruimten. Ten opzichte van elkaar zijn ze heterotopisch; hoewel de ruimte van het bezinningscentrum in het begin van de tekst wel als paratopische ruimte wordt neergezet, lijkt ze in de rest van de tekst deze functie veel minder of niet te vervullen. We zouden kunnen stellen dat zowel het bezinningscentrum als de buitenwereld optreden als utopische ruimte, want in beide wordt de centrale nagestreefde waarde (gedeeltelijk?) gerealiseerd. De temporele aspecten van de oppositie worden in deze tekst nauwelijks uitgewerkt, evenmin als de actoriële aspecten. Bij de actoren is hoogstens in de buitenwereld sprake van een afwezigheid van actoren (de narrator vindt rust vooral weg van iedereen) en in het centrum van een bewust afzien om met broeder Wilbert in gesprek te gaan. De narrator spreekt wel zijdelings van de mogelijkheid om met “iemand” in gesprek te gaan om de waarde /rust/ te realiseren.

In de tekst van Frits is niet alleen de destinatie van het streven anders, maar ook de relatie tussen de ruimte van het centrum (of centra — er worden er twee in de tekst genoemd) en die van de wereld daarbuiten. Bij de tekst van Frits loopt de in de centra geactualiseerde /rust/ door in de buitenwereld, in die zin dat ze een andere handelswijze van de narrator in de buitenwereld teweegbrengt. De transformatie van /onrust/ naar /rust/ wordt niet alleen daadwerkelijk gemaakt — dit in tegenstelling tot de tekst van Bregtje, waar de mate van realisering onduidelijk blijft — maar /rust/ wordt ook van geactualiseerde tot in het dagelijks leven gerealiseerde waarde (met name binnen de sfeer van het werk). De buitenwereld, of preciezer gezegd het dagelijks leven van de narrator, treedt derhalve op als utopische ruimte. In de tekst van Frits wordt de transformatie ook heel duidelijk temporeel in discours gebracht: er is sprake van een ontwikkeling waarbij de centra een belangrijke rol spelen. Dit wordt niet zo sterk actorieel uitgewerkt, in de zin dat andere actoren voornamelijk impliciet in discours worden gebracht (gesprekken, die een gesprekspartner veronderstellen; een actor die niet nader wordt gespecificeerd maar die kennelijk één van

de begeleiders in het J-centrum is). Andere actoren spelen wél een rol in de situatie waarin de pool /rust/ inmiddels gerealiseerd is: de V-zusters (helpers) en met name de vrouw van de narrator (in een wat ambivalente actantiële rol van helper/tegenstander).

In de Netty-tekst neemt deze oppositie de vorm aan van /beweging/ versus /bewegingloos/, en doet ze zich gedeeltelijk voor als streven (namelijk: het streven om uit de problemen te komen zonder in boosheid te vervallen) en gedeeltelijk ook als gave: de impact op de narrator blijkt onverwacht sterk. Zó sterk zelfs dat ze zich doorzet naar het gehele leven van de narrator, tot aan de inrichting van haar huis toe. De ruimte van het bezinningscentrum (of centra: er is sprake van zowel een Nederlands als een Duits klooster) lijkt in deze tekst een duidelijk voorbeeld van een (paratopische) oefenruimte, terwijl de realisering zich afspeelt in de buitenwereld als utopische ruimte.

In het geval van Karel is de “geschonken” transformatie van /onrust/ naar /rust/ ook zelf aanleiding tot een andere transformatie, namelijk de transformatie van /gesloten/ naar /open/. Deze blijft echter gescheiden van de ruimte buiten het bezinningscentrum. In de Vera-tekst doet de realisering van /rust/ zich eveneens voor als een gave die op haar beurt andere transformaties mogelijk maakt. In de tekst van Vera zetten deze zich echter wél door buiten de ruimte van het bezinningscentrum, al blijft het accent duidelijk bij de ruimte van het centrum liggen. Voor beide teksten geldt dat er niet of nauwelijks sprake is van actieve virtualisering van waarde en anti-waarde; er is dan ook geen sprake van een actief streven. De actualisering van de waarde /rust/ heeft bij beide een punctueel karakter: het gebeurt opeens, op een gedefinieerd moment (Karel) of in het tijdsbestek van een korte periode (Vera). Voor beide geldt dat de eerste actualisering heeft plaatsgevonden in het verleden, maar wel al binnen de periode dat de narrator met het bezinningscentrum in verband stond, meer precies aan het begin hiervan. Bij Vera wordt ze zelfs (iconiserend) precies geduid: januari 1998. De geactualiseerde /rust/ werkt door in de nultijd; wat wel blijkt uit het feit dat de transformatie in beide teksten zelf weer andere transformaties mogelijk heeft gemaakt. De actoriële inbreng in de actualisering van de waarde /rust/ is bij beide minimaal, hoewel in de tekst van Vera wel sprake is van een niet bij name genoemde gesprekspartner aan wie de narrator vraagt hoe deze de stilte beleeft. Bij Vera neemt de stilte (als vindplaats van de waarde /rust/) zelf het karakter aan van een ruimte, maar ook enigszins van een actor. In ieder geval speelt de stilte in deze tekst een doorslaggevende rol in de actualisering van de waarde /rust/.

In de semantische assen van de betrokken semiotische vierkanten komen we termen tegen die verband houden met /gemeenschap/, /levensinrichting/ of /levensordering/, en /verhouding met God/. Het gaat hierbij om semantische investeringen met een existentieel karakter, al valt bij de semantische as /gemeenschap/ te verdedigen dat deze investering meer een affectief karakter heeft.

/Vreemd/ versus /eigen/

Deze oppositie komt voor in vier teksten (Berthe Jaspers, Nora Walters, Frits Cornelissen en Nienke Zaaier). Binnen deze vier verschilt ze echter van intensiteit en karakter.

Voor de teksten van Frits, Nora en Berthe geldt dat de transformatie van /vreemd/ naar /eigen/ ook doorwerkt naar de handelingen van de narrator in de buitenwereld; de buitenwereld treedt op als utopische ruimte. De narrator van de Frits-tekst werkt dit het verst uit: in zijn werk is hij zich anders gaan opstellen, zijn geloofsleven is veranderd, zijn plannen voor na zijn pensioen zijn er sterk door beïnvloed. Naast de spatiële continuïteit (van het bezinningscentrum naar de buitenwereld) is er dus sprake van temporele discontinuïteit, in de zin dat het verleden de tijd was waarin de anti-waarde /vreemd/ nog regeerde. Bij de tekst van Frits komen vreemdheid en eigenheid actorieel gezien van binnenuit: de narrator is tot realisering van de waarde /eigen/ gekomen doordat hij zichzelf heeft leren kennen. Het heeft ook invloed op zijn interacties met andere actoren, zowel met geïmpliceerde actoren die met het werk van de narrator verbonden zijn als meer in het bijzonder met de vrouw van de narrator.

In de tekst van Nora (die overigens het thema “genieten” deelt met Frits in verband met deze oppositie) heeft de transformatie eveneens invloed op het verdere leven van de narrator, maar de uitwerking hiervan blijft beperkt tot de omgang met anonieme voorbijgangers-actoren. Ook hier is sprake van een scherp contrast tussen verleden (als periode waarin de anti-waarde /vreemd/ domineerde) en het heden. Op het actoriële vlak is in de tekst van Nora de vreemdheid wél iets in de narrator zelf (patronen en geconditioneerd-zijn) maar kennelijk ligt de oorzaak ervan bij anderen die deze interne dingen “erin gebracht” hebben.

Als we aannemen dat de eerder bij /verwerping/ versus /acceptatie/ genoemde oppositie /onveilig/ versus /veilig/ een variant is op de oppositie /vreemd/ versus /eigen/, valt op dat ook deze oppositie het scherpe contrast tussen verleden en heden kent. Dit is in lijn met de sterke tegenstelling die in het geheel van deze tekst wordt neergezet tussen “toen” en “nu”.

In de teksten van Berthe en Nienke heeft de pool /vreemd/ een relatie met de buitenwereld, waarin de narrator zichzelf niet kan zijn of (temporeel gezien) in het verleden niet kon zijn. In de tekst van Berthe hoort de vreemdheid tot het verleden van de narrator, met name tot haar jeugdjaren (zowel kindertijd als schooltijd). Ze is verbonden met andere actoren, met name de ouders van de narrator, die de belichaming vormen van de waarde /vreemd/ in de vorm van (sociale) conventies. In de tekst van Berthe is wel duidelijk dat de transformatie effect heeft op de meditatiepraktijk van de narrator, maar het eventuele effect op haar dagelijks leven buiten de meditatie wordt niet verder uitgewerkt. In de tekst van Nienke tenslotte blijft de transformatie beperkt tot de ruimte van het bezinningscentrum en zet ze zich niet

door naar de buitenwereld, waar de narrator zich een vreemdeling blijft voelen ten opzichte van de normen die in de buitenwereld aan haar opgelegd worden. Hier is dus sprake van een spatiële discontinuïteit en een temporele continuïteit. Zowel de vreemdheid in de buitenwereld als de eigenheid in het centrum worden daarbij toegeschreven aan andere actoren. De actoren die verbonden zijn met de buitenwereld worden alleen impliciet in discours gezet via de passieve vorm die de narrator hiervoor gebruikt. Van de actoren die verbonden zijn met het bezinningscentrum wordt alleen Chris Reijnes met name genoemd, de andere actoren worden abstract aangeduid als “iemand anders” of “een groep”, of opnieuw de passieve vorm. In ieder geval is duidelijk dat de buitenwereld de functie vervult van anti-utopische ruimte.

De semantische assen die bij deze oppositie voorkomen zijn divers: /essentie/, /levensgevoel/, /levensordening/, /verhouding tot zichzelf/. Deze semantische investeringen hebben met elkaar gemeen dat ze alle vooral op de narrator zelf betrekking hebben. Voorts komen ze steeds voor in combinatie met andere opposities, waardoor ze nader ingekleurd worden.

/Afwezig/ versus /aanwezig/

De oppositie van /afwezig/ versus /aanwezig/ komt in drie teksten voor (Frits Cornelissen, Vera Davids, Naomi Terpstra) en vertoont zich in meer of mindere mate als een spannende of zelfs mysterieuze oppositie.

In de tekst van Frits komt deze oppositie voor met /alleen/ versus /samen/ als termen. Ze wordt in de tekst nadrukkelijk betrokken op de actor God, die in het verleden door de narrator als /afwezig/ werd ervaren met als gevolg dat hij zich alleen voelde. In de nultijd (het heden) ervaart de narrator God echter als /aanwezig/ en voelt hij zich samen met een kennelijk nabije God, die een schouder is om op te leunen.

Ook in de tekst van Vera is er sprake van een transformatie van /afwezig/ naar /aanwezig/ met God als actor, maar dan een transformatie met een andere kleur. Men zou kunnen zeggen dat de aanwezigheid van God in deze tekst veel meer sacraal gekleurd is. Hier is God een actor waar de narrator zich weliswaar met een grote vanzelfsprekendheid op richt, maar die toch veel meer verborgen en verheven neergezet wordt dan in de tekst van Frits. De aanwezigheid van God lijkt ook alleen ervaren te worden in de ruimte van het bezinningscentrum; weliswaar heeft de transformatie een uitwerking op het leven buiten het centrum, maar de aanwezigheid *zél*f wordt daar niet ervaren omdat er teveel storende factoren zijn. God is dus in de tekst van Vera aan een plaats gebonden, terwijl hij in de Frits-tekst als het ware meereist met de narrator. Anders gezegd: de plaats van God is in de Vera-tekst in de paratopische ruimte, waarbij de buitenwereld misschien niet zo scherp optreedt als anti-utopische ruimte, maar minstens wel als heterotopische ruimte. In de Frits-tekst daarentegen is

de plaats van God in de utopische ruimte van de buitenwereld (dagelijks leven), maar kennelijk niet zozeer in de paratopische ruimte. Temporeel gezien is in de tekst van Vera veel meer sprake van een continuïteit in de tijd als het gaat om de aanwezigheid van God. Al vóór de narrator voor het eerst naar het bezinningscentrum ging was God kennelijk al aanwezig, zelfs zó sterk dat hij de narrator ernaar toe geleid heeft.

In de tekst van Naomi is sprake van een geheel ander soort afwezigheid en aanwezigheid. Hier doet de oppositie zich niet voor in de vorm van een transformatie maar van een paradox. De afwezige/aanwezige is in dit geval niet God maar de gestorven geliefde van de narrator. De spanning tussen /afwezig/ en /aanwezig/ in relatie tot deze actor draagt het discours van deze tekst in hoge mate, en wel op een manier die als mysterievol gekenmerkt kan worden. De plaats van deze paradoxale spanning is het dagelijks leven van de narrator; het bezinningscentrum speelt hierin slechts in zoverre een rol dat het de plaats is waar de narrator de competentie opdoet voor meditatie, en dat die meditatie een bepaalde (maar door de narrator slechts vrij terloops genoemde) rol speelt in het uithouden van de paradox. Het bezinningscentrum is dus kennelijk wel dienstbaar aan het leven van de narrator daarbuiten; het is in zekere zin een paratopische ruimte, zij het dat het accent volledig ligt op de ruimte van het dagelijks leven, die soms (punctueel) optreedt als utopische ruimte. Temporeel gezien is er weliswaar sprake van een duidelijke breuk — de geliefde van de narrator is in het recente verleden (een jaar vóór de nultijd) gestorven — maar tegelijk ook van een continuïteit, doordat de geliefde door de narrator nog steeds als /aanwezig/ wordt ervaren.

In de semantische assen van de vierkanten waarin deze oppositie voorkomt komen we de semantische investeringen tegen van /verhouding tot God/, /levensordening/ en /verhouding tot de dood/. Dit zijn alle investeringen die een existentieel karakter hebben.

/Profaan/ versus /sacraal/

Er zijn twee teksten waarin deze oppositie expliciet voorkomt (Vera Davids, Jan Dirkzwager) en twee waarin ze geïmpliceerd wordt (Netty Duives, Frits Cornelissen). Daarnaast is er ook één tekst waarin een verwante oppositie, die van /seculier/ versus /religieus/, een rol speelt (Bregtje Diekman).

In de teksten van Vera en Jan is de transformatie van /profaan/ naar /sacraal/ een gevolg van een andere transformatie. Bij Vera is dit met name de transformatie van /onrust/ naar /rust/; bij Jan die van /verwerping/ naar /acceptatie/. Voor beide teksten geldt temporeel gezien dat de narrator van meet af aan betrokken was op de pool /sacraal/, maar ook dat de geactualiseerde of gerealiseerde sacraliteit wordt ervaren als iets betrekkelijk onverwachts: wel gehoopt wellicht maar niet gepland. Zeker bij de narrator van de Vera-tekst is dit het geval, als de retraite waar zij aan deelneemt

onverwachts een stille retraite blijkt te zijn en zij juist dáár de aanwezigheid van God ervaart. De actualisering of realisering van de waarde /sacraal/ doet zich aldus voor als een openbaring. Ook in de tekst van Jan is dit in zekere zin het geval als de narrator een cursus volgt en hierin een diepte ontdekt die ook /acceptatie/ (verzoening) met zich meebrengt. Er is in de tekst van Jan geen sprake van een directe Godsontmoeting zoals in de Vera-tekst, maar wel van een afgeleide door het direct betrekken van de actor God/Christus op de gerealiseerde acceptatie. In de tekst van Vera vindt de Godsontmoeting nadrukkelijk plaats in de paratopische ruimte van het bezinningscentrum; daarbuiten is het moeilijker om dit te ervaren door de nauwe verbinding van de sacraliteit met de in het bezinningscentrum geactualiseerde /rust/ (stilte). Andere actoren dan God blijven in deze oppositie buiten beeld. In de tekst van Jan wordt de sacraliteit — verbonden als deze is met /acceptatie/ — juist in het leven buiten het bezinningscentrum en in het bijzonder in de interactie met andere actoren gerealiseerd: zowel in de verzoening met de predikant-actor als in het bijzonder in de verzoening van de narrator met zijn kinderen. De buitenwereld treedt derhalve op als utopische ruimte.

In de teksten van Netty en Frits is veel minder expliciet sprake van de oppositie. Bij Netty blijkt een zekere mate van actualisering van de pool /sacraal/ uit de voorkeur van de narrator voor het klooster en de hiermee verbonden pater-actor. Ze lijkt ook beperkt te blijven tot de ruimte van het klooster, hoewel er geen sprake is van een scherpe scheiding tussen deze ruimte en die van de buitenwereld of het dagelijks leven. Temporeel gezien is er sprake van een soort terugkerende beweging. In het verleden was de narrator op de pool /sacraal/ gericht, die met name betrokken werd op andere actoren (de dominee, de oma's, de vriendinnetjes). In het heden keert deze gerichtheid enigszins terug, zij het in een andere vorm.

In de tekst van Frits wordt /sacraal/ vooral gerealiseerd in het door de narrator ervaren samen-zijn met God, en in zekere mate ook door zijn genieten van religieuze zaken zoals de vieringen in het klooster; wellicht ook in het feit dat de bemiddeling tussen het streven van de narrator en dat van zijn vrouw steeds gebeurt door religieuze actoren. In ieder geval is de plaats ervan de ruimte van het dagelijkse leven, waar de aanwezigheid van God zich voordoet als een steun en toeverlaat. Dit is een verschil met het verleden, waarin de narrator zich van de actor God verlaten voelde.

In de tekst van Bregtje speelt de oppositie een andere rol en krijgt ze ook een ander karakter; om deze reden is ze ook in de analyse geduid als /seculier/ versus /religieus/ in plaats van als /profaan/ versus /sacraal/. Bij de Bregtje-narrator is er geen sprake van enige vorm van Godsgeloof, maar wel van een kennelijke gevoeligheid voor een religieuze setting. Deze staat in scherp contrast tot de ruimte van de seculiere setting die er in de tekst tegenover wordt gesteld. In beide ruimtes zoekt de narrator naar /rust/, maar de hiermee verbonden waarden zijn elkaars tegenpolen. Overigens geldt in de Bregtje-tekst de wereld buiten het centrum niet als tegenstander; ze is weliswaar

totaal anders dan de ruimte van het bezinningscentrum maar de narrator beweegt zich in beide ruimten zonder de één tegen de ander af te zetten. Temporeel gezien lijkt er sprake van een recente ontwikkeling, die zichtbaar wordt doordat de narrator zichzelf een paar keer corrigeert als ze een negatieve uitspraak doet over religieuze plaatsen of actoren: van de tegenwoordige tijd naar de verleden tijd. Dit lijkt erop te duiden dat haar negatieve kijk op deze plaatsen/actoren nu niet meer actueel is, maar wel nog zó vers dat ze zichzelf verspreekt.

Bij deze oppositie treffen we semantische assen aan van /levensinrichting/, /verhouding tot God/, /levensordening/ en /gemeenschap/. Ook hierbij geldt dat de oppositie steeds door andere opposities nader ingekleurd wordt, wat zorgt voor een diversiteit aan semantische nuances.

/Heteronoom/ versus /autonoom/

Deze oppositie is in vijf teksten terug te vinden, op verschillende manieren.

Bij Netty Duives is er sprake van een transformatie, en wel een transformatie door de tijd heen. Het verleden wordt door de narrator neergezet als een tijd waarin de waarde /heteronoom/ overheerst, waardoor het streven dat in die tijd haar leven beheerst zelfs abrupt tot een einde komt. In de nultijd en de tijd die daarheen leidt zet de narrator zichzelf daarentegen neer als iemand die haar eigen keuzes maakt. Deze realisering van de waarde /autonoom/ komt tot stand met behulp van het bezinningscentrum — dat aldus fungeert als paratopische ruimte — maar uiteindelijk krijgt ze vorm in het leven daarbuiten; heel concreet in het huis van de narrator.

In de tekst van Karel Marijnissen is geen sprake van een transformatie. De oppositie neemt in deze tekst de vorm aan van een oppositie die het discours in belangrijke mate draagt maar die niet opgelost wordt. De narrator streeft naar realisering van /autonomie/, maar de transformatie vindt slechts plaats binnen de ruimte van het bezinningscentrum. In de wereld daarbuiten — in het bijzonder in de spatiële setting van parochie/dekenaat/diocees — heerst de andere pool van de oppositie. De oppositie wordt in de Karel-tekst voornamelijk spatiaal en actorieel uitgewerkt, waarbij de verschillende actoren sterk verbonden zijn met hun spatiële setting: de religieuzen in het bezinningscentrum en de deken en verwante actoren in de parochie/dekenaat/diocees-setting. In de setting van parochie/dekenaat/diocees zijn wel medestanders-actoren te vinden die net als de narrator streven naar autonomie, maar deze spelen veel minder sterk een rol in de vertelling. De medestanders in het bezinningscentrum en de deken en diens handlangers in parochie/dekenaat/diocees treden het sterkst naar voren, waarmee het conflict-karakter van deze tekst versterkt wordt. De oppositie is in de Karel-tekst ook sterk verbonden met een andere spatiel/actorieel ingevulde oppositie, die van /ruimte/ versus /inperking/. Al deze kenmerken zorgen ervoor dat de buitenwereld een duidelijke kleur van anti-utopische ruimte krijgt.

In de teksten van Bregtje Diekman en Nienke Zaaier is realisering van /autonoom/ eveneens gebonden aan de ruimte van het bezinningscentrum. In de Nienke-tekst is er evenals bij Karel sprake van een tegenstander-functie van de (anti-utopische) buitenwereld, maar deze is in veel minder concrete termen gesteld dan in de tekst van Karel. Bij de narrator in de Nienke-tekst gaat het om “de maatschappij” waar niet nader geduide actoren veel van haar vragen. Deze actoren zijn geïmpliceerd in de passieve werkwoordsvormen in de tekst. Temporeel gezien wordt de in de buitenwereld ervaren waarde /heteronoom/ in de Nienke-tekst verbonden met de jeugdjaren van de narrator in een gezin waarin “je eigenlijk niet mocht zijn zoals je was”, en wordt de actualisering van de waarde /autonoom/ binnen het bezinningscentrum voorgesteld als een zich losmaken van dit verleden. In de tekst van Bregtje is er (zoals eerder gezegd) wél sprake van zeer gescheiden werelden — waarbij opvalt dat de pool /autonoom/ expliciet verbonden wordt met de waarde /religieus/ — maar niet van antagonisme tussen de twee, tenzij in de zin dat de in de buitenwereld gerealiseerde waarden juist door de narrator afgewezen worden als ze betrekking hebben op een religieuze setting. De scheiding tussen de twee werelden blijft echter absoluut; ze zijn ten opzichte van elkaar heterotopisch. Temporeel gezien is al eerder opgemerkt dat de waardering voor de religieuze setting recent lijkt te zijn. In ieder geval wordt ze verbonden met actoren die de verschillende polen van de oppositie in de religieuze setting vertegenwoordigen: de pool /heteronoom/ wordt in deze setting verbonden met vrij abstract blijvende “mensen” die — zo wordt in de tekst geïmpliceerd — niet in de maatschappij en in de wereld staan, en de pool /autonoom/-pool met name met broeder Wilbert en met “mensen die in iets gelóven maar dat niet klakkeloos overnemen”.

In de tekst van Naomi Terpstra is sprake van een geheel eigen vormgeving van de oppositie. Hierin is sprake van een omgekeerde beweging in vergelijking met de andere teksten. De belangrijkste gebeurtenissen — die overigens in de eerste plaats geïnvesteerd zijn met de waarde /afwezig/ uit de oppositie /aanwezig/ versus /afwezig/ — vinden onverwachts plaats, waarbij de autonomie van de narrator ontkracht of minstens ontregeld wordt. Op de cruciale momenten, waarop de waarde /aanwezig/ gerealiseerd wordt, wordt tegelijk de waarde /heteronoom/ gerealiseerd. Dit wordt overigens door de narrator zelf euforisch gesanctioneerd. Deze momenten worden nauwkeurig aangeduid qua spatialiteit en temporaliteit. Dit zijn de momenten waar de narrator van de Naomi-tekst wel naar streeft maar die zij niet zelf kan destineren, laat staan realiseren. Door welke actor ze dan wél gedestineerd worden blijft ook voor de narrator verborgen.

Hier treffen we ook weer een diversiteit aan investeringen aan in de semantische assen: /levensinrichting/, /gemeenschap/, /omgeving/, /verhouding tot de wereld/, /verhouding tot de dood/.. Deze investeringen kunnen existentieel of affectief van karakter zijn, afhankelijk van de omringende opposities.

/Buiten/ versus /binnen/

Voor deze oppositie geldt dat ze — met varianten — in vijf teksten terug te vinden is.

In de tekst van Netty Duives vindt een beweging plaats van /uiterlijk/ naar /innerlijk/ in connectie met wat de narrator haar “instelling” noemt. De transformatie speelt zich met name in de tijd af. In haar jeugdijaren was er nog sprake van een gerichtheid op /uiterlijk/ (belijdenis, werk) maar in de nultijd en de tijd hier net vóór is de focus naar /innerlijk/ verschoven. Het betreft een transformatie die zich — spatieel gezien — in alle aspecten van haar leven voltrekt: in het verleden zowel in haar geloofsleven als in haar arbeidsleven, en in de nultijd zowel in haar meditatie als — in het verlengde daarvan — in haar dagelijkse leven. Verleden en heden worden hierbij beide zeer pragmatisch vormgegeven: de /uiterlijk/ gerichte religiositeit uit de jeugdijaren leidt tot belijdenis, de /innerlijk/ gerichte meditatie uit het heden leidt tot het veranderen van de inrichting van het huis.

In de tekst van Berthe Jaspers krijgt de transformatie met name vorm in het geloofsleven van de narrator, waarbij er net als in de Netty-tekst sprake is van een verschuiving van /uiterlijk/ in het verleden naar /innerlijk/ in de nultijd. Van het verleden wordt vooral de kindertijd benadrukt als tijd van religiositeit die zich in belangrijke mate richt op zaken buiten de narrator (ruzie tussen buurkinderen, armoede van een vriendinnetje). Daarnaast vindt er ook een soort omgekeerde beweging plaats door de tijd heen waarbij er juist een verschuiving is van innerlijk (in de variant van /verborgen/) naar uiterlijk (in de variant van /toegankelijk/). De tekst van Berthe komt met die van Netty overeen in het aspect dat deze ontwikkeling zich doorzet in het dagelijks leven van de narrator buiten het bezinningscentrum, al lijkt ze bij de Berthe-tekst meer beperkt tot een bepaald deel van het leven van de narrator, met name haar geloofsleven.

Bij de tekst van Jan Dirkzwager is niet expliciet sprake van de oppositie /uiterlijk/ versus /innerlijk/ maar wel van een verwante oppositie in de vorm van /oppervlakkig/ versus /diep/. Ook deze heeft in de eerste plaats betrekking op het geloofsleven van de narrator, waarbij overigens ook door de narrator op de kinderjaren wordt teruggegrepen om de continuïteit te benadrukken. Bij deze tekst gaat de oppositie bijna voortdurend samen met de oppositie /profaan/ versus /sacraal/. De plaats waar de competentie wordt verworven om de transformatie te realiseren is het bezinningscentrum, maar de transformatie werkt door in het dagelijks leven waar ze de aanzet is tot andere transformaties, met name de transformatie van /dood/ naar /leven/. In de tekst van Jan gaat de transformatie van oppervlakkig naar diep in de setting van het bezinningscentrum samen met (of wordt ze voorafgegaan door) de transformatie /verwerping/ versus /acceptatie/. De actualisering van de waarde /acceptatie/ maakt realisering van de waarde /diep/ mogelijk. Er is hier sprake van een “kettingreactie” van transformaties waarbij de actualisering van een waarde steeds competentie

verschafft voor realisering van de volgende, in dit geval /acceptatie/ -> /diep/ -> /leven/. De realisering van de waarde /leven/ verleent vervolgens competentie aan de als subject geïnstalleerde narrator tot realisering van de waarde /acceptatie/ naar andere actoren toe, namelijk naar zijn kinderen. De /acceptatie/ die geactualiseerd wordt in de paratopische ruimte van het bezinningscentrum leidt aldus uiteindelijk tot realisering van /acceptatie/ in de utopische ruimte daarbuiten, met actualisering/realisering van de waarde /diep/ als tussenstap. Temporeel gezien wordt deze realisering gezet tegenover de /verwerping/ die de narrator in het recente verleden in de buitenwereld ondervonden heeft (en zelf in praktijk heeft gebracht jegens zijn kinderen?). De buitenwereld transformeert aldus van anti-utopische naar utopische ruimte.

In de tekst van Bregtje Diekman is sprake van een zeer spatieel uitgedrukte oppositie van /buiten/ versus /binnen/. Deze oppositie is verbonden met andere opposities binnen het axiologisch universum van deze tekst, in het bijzonder met de eerder genoemde opposities /religieus/ versus /seculier/ en /autonoom/ versus /heteronoom/. Allie drie deze opposities staan hierbij ten dienste van de centrale oppositie /rust/ versus /onrust/. Waar de waarde /rust/ gepaard gaat aan de waarde /seculier/, gaat ze ook samen met de waarden /heteronoom/ en /buiten/. Waar ze gepaard gaat aan de waarde /religieus/ gaat ze ook samen met de waarden /autonoom/ en /binnen/. De waarde /religieus/ is in de tekst van Bregtje exclusief gekoppeld aan het bezinningscentrum. Zoals gezegd vormt deze een afgescheiden ruimte ten opzichte van de wereld daarbuiten, zonder dat er van conflict sprake is. Het zijn simpelweg werelden die niets met elkaar uit te staan hebben.

In de tekst van Nienke Zaaier wordt de oppositie /buiten/ versus /binnen/ vooral betrokken op het geestelijk leven van de narrator. Dit wordt met name spatieel en actueel uitgewerkt. Het streven naar realisering van de waarde /binnen/ staat centraal in het discours. Deze waarde wordt geactualiseerd in de ruimte van het bezinningscentrum, al dient dit wel in enige mate als competentie voor realisering in het leven daarbuiten; dit is echter nog zeer kwetsbaar. De pool /buiten/ is in deze tekst vooral verbonden met actoren die van buitenaf—in de heterotopische buitenwereld—op de narrator inwerken (een dysforisch gesanctioneerde invloed). Temporeel wordt de pool /buiten/ ook verbonden met de kindertijd van de narrator, met name met de ruimte van het gezin waarin zij opgroeide. De pool /binnen/ is verbonden met de nultijd en het recente verleden.

In de semantische assen van de vierkanten waarin deze oppositie voorkomt komen we de semantische investeringen tegen van /levensinrichting/, /essentie/, /gemeenschap/, /omgeving/ en /verhouding (tot zichzelf)/. Dit is dermate divers dat het moeilijk onder één noemer te brengen is. Het zal daarom niet verbazen dat ook deze oppositie steeds voorkomt in combinatie met andere, waardoor ze nader ingekleurd wordt.

/Gebroken/ versus /heel/

Deze oppositie kent een aantal varianten en komt alles bij elkaar in drie teksten voor, met verschillende gradaties van doorwerking naar de buitenwereld.

In de tekst van Berthe Jaspers wordt door de narrator een transformatie door de tijd geïnstalleerd van /heel/ naar /gebroken/ en weer terug naar /heel/. Daarbij veranderen de omringende waarden in het axiologisch universum van de tekst; in het bijzonder gaat de terugkeer naar /heel/ gepaard met een transformatie van /natuur/ (verleden, kindertijd) naar /cultuur/ (nultijd) en hiermee samenhangend van /kwetsbaar/ naar /weerbaar/ (idem). Het bezinningscentrum — in het bijzonder de persoon van de actor Eduard van Tienhoven — is hiervoor de paratopische ruimte; de buitenwereld blijft in eerste instantie heterotopisch maar wordt verderop in de tekst utopisch. De oppositie /gebroken/ versus /heel/ heeft in eerste instantie (in de tekstdelen die in het verleden gesitueerd worden) betrekking op de actoren buiten de narrator. Als de transformatie naar /gebroken/ plaatsvindt wordt dit echter betrokken op het innerlijk van de narrator; ook de transformatie terug naar /heel/ heeft hierop betrekking, met name in de vorm van continuïteit tussen meditatie en dagelijks leven. Hierbij is er nog wel sprake van andere actoren, maar deze spelen uitsluitend een rol als medestander of helper, de oppositie zelf is in tegenstelling tot het eerste deel van de tekst in de narrator zelf gesitueerd.

In de tekst van Ko Borst krijgt de oppositie de vorm van /scheiding/ versus /verbinding/. Deze heeft in eerste instantie betrekking op de gescheiden werelden van “New Age” en kerk, die de narrator samen wil brengen ten dienste van andere actoren; iets waar hij overigens zelf in de tekst niet in slaagt. Realisering van /verbinding/ vindt vervolgens wel degelijk plaats in de tekst met betrekking tot deze twee werelden, maar dit gaat buiten de narrator om. Op een ander vlak vindt eveneens realisering van de waarde /verbinding/ plaats, namelijk in het gezinsleven van de narrator. Hier is duidelijk sprake van het bezinningscentrum als paratopische ruimte en het gezinsleven als utopische ruimte, en van een transformatie die zich door de tijd heen voltrekt. Overigens onttrekken beide transformaties van /scheiding/ naar /verbinding/ zich expliciet aan het centrale motief in het discours, namelijk dat van het streven van de narrator naar /acceptatie/ (als gehuwd priester).

In de tekst van Henk Driessen wordt de transformatie van /verdeeld/ naar /één/ — het equivalent van respectievelijk /gebroken/ en /heel/ — vrijwel alleen voltrokken in de setting van het bezinningscentrum, hoewel het streven naar realisering van deze waarde in de tekst als iets doorlopends vanuit het verste verleden wordt neergezet. De geactualiseerde eenheid zet zich wel enigszins door naar buiten het bezinningscentrum, namelijk in het tekstdeel waarin de katholieke vriendin als actor geïnstalleerd wordt, maar dit is de enige instantie. De oppositie wordt vrijwel uitsluitend betrokken op de relaties tussen actoren en met een sterke verbondenheid

met een kerkelijke setting (zoals overigens de hele tekst vrijwel uitsluitend betrokken is op een kerkelijke setting). Het innerlijk van de narrator wordt niet bij de oppositie betrokken. Realisering of zelfs maar actualisering is in de tekst alleen mogelijk waar katholieke actoren erbij betrokken zijn; in een setting met uitsluitend protestantse actoren (de collega-predikanten in W) vindt nadrukkelijk geen enkele transformatie plaats.

Bij deze oppositie treffen we semantische assen aan van /essentie/, /relatie/, /gemeenschap/. Deze investeringen hebben alledrie iets met relatie te maken: tot zichzelf (/essentie/), tot anderen (/relatie/) en opnieuw tot anderen (/gemeenschap/).

5.5 Virtualisering, actualisering en realisering in de teksten

Uit het voorgaande overzicht van veel voorkomende opposities komt een aantal naar voren als in discours gezette kennelijke directe drijfveren om deel te gaan nemen aan de activiteiten van het bezinningscentrum. Deze opposities vormen een cluster van gevirtualiseerde waarden die minstens geactualiseerd en soms ook gerealiseerd worden.

Een aantal andere komt weliswaar veel voor, maar kan niet gerekend worden tot de opposities die directe drijfveer zijn. Niettemin zijn ook deze indirecte opposities een belangrijke factor, aangezien ze vaak voor de narrator aanleiding vormen om ofwel het bezinningscentrum trouw te blijven ofwel een verdere ontwikkeling in te gaan. Deze opposities vormen een cluster van aanvankelijk niet direct gevirtualiseerde maar wel geactualiseerde of zelfs gerealiseerde waarden, die in belangrijke mate dragend zijn voor de betreffende tekst. Van deze waarden zou gesteld kunnen worden dat ze als het ware passief gevirtualiseerd zijn, in contrast met de waarden die actief gevirtualiseerd worden in de opposities die directe drijfveren vertegenwoordigen. We zouden echter ook kunnen stellen dat de virtualisering van deze waarden als het ware logisch voorondersteld voorafgaat aan hun actualisering; enigszins analoog aan het logisch vooronderstellen van de enunciatie die aan de tekst vooraf gaat.

In de volgende paragrafen zal per oppositie worden gekeken naar de waarden waarvan realisering wordt nagestreefd in de teksten waarin ze voorkomen. In eerste instantie zullen we daarbij kijken naar de actief gevirtualiseerde waarden en in tweede instantie naar de passief of logisch voorondersteld gevirtualiseerde waarden.

5.5.1 Actief gevirtualiseerde waarden

5.5.1.1 /Acceptatie/

In de vijf teksten waarin de oppositie /verwerping/ versus /acceptatie/ voorkomt blijkt het streven naar acceptatie een sterke drijfveer. In de vier teksten waarin deze oppositie vooral in de nultijd een rol speelt, wordt het streven naar acceptatie nergens volledig gerealiseerd; althans niet op de manier die door de narratoren in de verschillende teksten wordt nagestreefd. Het bezinningscentrum is nadrukkelijk paratopische ruimte, maar de wereld daarbuiten wordt niet tot utopische ruimte: ze is en blijft heterotopische ruimte. Met andere woorden: de nagestreefde acceptatie wordt geactualiseerd binnen de ruimte van het bezinningscentrum, maar in de buitenwereld blijft de nagestreefde acceptatie van de narrator uit. Wél is er in twee teksten sprake van gerealiseerde acceptatie *door* de narrator van een *andere* actor. De narrator treedt hier met andere woorden op als subject van handelen en de andere actor als subject van toestand, terwijl de narrator bij virtualisering van de waarde /acceptatie/ zelf werd geïnstalleerd als subject van toestand. In beide gevallen (Ko Borst en Jan Dirkzwager) gaat het bij het subject van toestand om actoren binnen de familiekring. Dit is in beide gevallen in de tekst neergezet als een uitvloeisel van de ervaren (geactualiseerde) acceptatie binnen het bezinningscentrum.

In de enige tekst waar sprake is van realisering van (een variant van) de waarde /acceptatie/ buiten de ruimte van het bezinningscentrum — in de vorm van de waarde /veilig/ — is deze realisering enigszins ambigu. De waarde wordt in eerste instantie geactualiseerd binnen de ruimte van het bezinningscentrum, en in zekere mate gerealiseerd in de wereld daarbuiten, maar de betrokken actoren in de buitenwereld-ruimte blijven anonieme voorbijgangers. Ook hier blijft de buitenwereld kennelijk in zekere mate heterotopische ruimte.

In drie van deze vijf teksten wordt de ruimte van de buitenwereld in belangrijke mate “bevolkt” door actoren met een kerkelijk karakter. Van hen zou, vanuit het point de vue van de narrator, de nagestreefde acceptatie moeten komen; in alledrie de teksten laten deze actoren het echter afweten (met als mogelijke uitzondering de tekst van Jan Dirkzwager, waarin wel enige opening mogelijk lijkt). De actoren door wiens toedoen de acceptatie geactualiseerd wordt — binnen de ruimte van het bezinningscentrum — zijn in de tekst van Karel Marijnissen en Jan Dirkzwager wel kerkelijk gekleurd, maar ze vertegenwoordigen niet de kerkelijke instanties van wie de acceptatie in beginsel verlangd wordt. Het gaat om “onofficiële” kerkelijke actoren.

5.5.1.2 /Rust/

In twee teksten komt de oppositie tussen /onrust/ en /rust/ voor als streven en van hieruit als virtualisering van de waarde /rust/ (in verschillende gedaanten), in een derde tekst komt de waarde /rust/ voor als zowel streven (gevirtualiseerd) als gave (niet-gevirtualiseerd). Ook voor de waarde /rust/ geldt dat ze in ieder geval geactualiseerd wordt binnen de ruimte van het bezinningscentrum, maar niet noodzakelijkerwijs daarbuiten gerealiseerd.

In de tekst van Frits is sprake van een bewust streven van binnenuit, dat ook gerealiseerd wordt in het leven van de narrator buiten het bezinningscentrum. In de tekst van Bregtje is er wel sprake van een streven naar rust, maar dit wordt voornamelijk door de narrator verbonden met factoren van buitenaf (veel drukte in de tijd voorafgaand aan het verblijf in het bezinningscentrum). In de tekst van Bregtje wordt de waarde /rust/ gevirtualiseerd, maar het is niet helemaal duidelijk of de waarde nu uiteindelijk wel gerealiseerd of zelfs maar geactualiseerd wordt. Wél is duidelijk dat het in discours zetten van de waarde /rust/ binnen een religieuze setting en het in discours zetten van de waarde binnen een seculiere setting als het ware twee tegen gestelde axiologische universa oproept.

Tenslotte is in de tekst van Netty sprake van een gedeeltelijke virtualisering en een volledige realisering; de narrator van deze tekst ondervindt dat realisering van de waarde /rust/ een veelomvattender impact heeft dan in haar oorspronkelijke streven voorzien was.

Opvallend is dat de actualisering of realisering van de waarde /rust/, of dit nu alleen binnen het bezinningscentrum is of ook daarbuiten, in alle teksten aanleiding vormt tot realisering of minstens actualisering van andere waarden. Kennelijk wordt er door actualisering of realisering van deze waarde een soort ruimte geschapen waarin dit mogelijk wordt. Waarden die op deze wijze voortkomen uit de actualisering of realisering van de waarde rust zijn onder meer: innerlijk, open, aanwezig, samen, eigen.

5.5.1.3 /Heel/

In de vier teksten waarin sprake is van een oppositie /gebroken/ versus /heel/, /scheiding/ versus /verbinding/, /verdeeld/ versus /één/ dan wel /chaos/ versus /orde/ is in alle vier de gevallen sprake van virtualisering; er is een actief streven dat een drijfveer vormt om naar het bezinningscentrum te gaan. In alle vier de teksten is in ieder geval sprake van actualisering binnen de ruimte van het bezinningscentrum zelf. In twee teksten is ook sprake van realisering buiten het bezinningscentrum, terwijl in de andere twee sprake is van momenten (punctueel) van realisering daarbuiten. Deze momenten doen zich voor als onverwacht, als gave.

In de tekst van Berthe Jaspers hangt de virtualisering van de waarde /heel/ samen met het streven naar het waarde-object “essentie” dat een groot deel van het discours draagt. Dit wordt niet alleen binnen het bezinningscentrum geactualiseerd, maar is ook “een doorgaande lijn” in het gehele leven van de narrator, wat op zich ook een realisering is van de waarde /heel/. In de tekst van Frits Cornelissen neemt ze de vorm aan van de oppositie /chaos/ versus /orde/ waarvan de realisering zich eveneens doorzet in het leven buiten het bezinningscentrum.

In de twee teksten waarin de waarde (in de vorm van respectievelijk /verbinding/ en /één/) zich in “gegeven” momenten realiseert, de teksten van Ko Borst en Henk Driessen, is in beide gevallen sprake van een tegenstander-functie van kerkelijke actoren uit de kring van de narrator zelf. De gerealiseerde verbinding dan wel eenheid vindt buiten deze tegenstanders om plaats en zelfs enigszins buiten de narrator om.

5.5.1.4 /Eigen/

De oppositie tussen /vreemd/ en /eigen/ vormt in alle vier de teksten waarin ze voorkomt een gevirtualiseerde drijfveer. Bij alle vier wordt ze minstens binnen de ruimte van het bezinningscentrum geactualiseerd en bij drie van de vier (Berthe, Frits en Nora) ook daarbuiten gerealiseerd. Opvallend is dat drie van de vier narratoren (Berthe, Nora en Nienke) de pool /vreemd/ vooral betrekken op hun relatie met de buitenwereld. De buitenwereld was in het verleden (Berthe en Nora) of ook nog steeds in het heden (Nienke) de plaats waarin de narrator niet zichzelf kon zijn. In de tekst van Frits komt de vreemdheid echter van binnenuit; dit is ook de tekst waarin de eigenheid het sterkst gerealiseerd wordt in het leven van de narrator buiten het bezinningscentrum.

5.5.1.5 /Autonoom/

In drie van de vijf teksten waarin de oppositie /heteronoom/ versus /autonoom/ een rol speelt is /autonoom/ een gevirtualiseerde waarde die drijft tot het deelnemen aan de activiteiten van het bezinningscentrum. Dit is het sterkste bij de teksten van Karel en van Nienke, waarbij de autonomie bij beide uitsluitend binnen de ruimte van het bezinningscentrum geactualiseerd wordt. Bij Karel is het streven naar realisering van /autonoom/ gezet tegenover het tegen-streven van de tegenstander, de actoren die met de kerkelijke autoriteiten verbonden zijn. Bij Nienke is geen sprake van een kerkelijke setting, maar met een veel vagere notie van “de maatschappij” als actor die het tegen-streven belichaamt. Zowel bij Karel als bij Nienke wordt de tegenstander neergezet als één waartegen het moeilijk, zo niet onmogelijk, opboksen is: het bezinningscentrum fungeert in sterke mate als vrijplaats of pleisterplaats tegen de vijandige buitenwereld-actoren en ook als plaats waar de narrator energie opdoet om de omgang met deze actoren vol te houden.

Bij Bregtje lijkt het streven naar realisering van /autonoom/ meer een in het algemeen (niet uitsluitend op het bezinningscentrum betrokken) door de narrator nagestreefde realisering, waarvan het streven zich doorzet in haar gang naar het bezinningscentrum. De narrator in de Bregtje-tekst waardeert religiositeit (als eigen aan zowel het bezinningscentrum waar zij geweest is als het Cisterciënzer klooster) alleen voor zover deze gepaard gaat met autonomie. Als zodanig is deze waarde één van de factoren in haar keuze om naar het Dominicaanse bezinningscentrum te gaan.

5.5.1.6 /Innerlijk/

Een streven naar realisering van de waarde /innerlijk/ als directe drijfveer of gevirtualiseerde waarde komt het sterkst tot uitdrukking in de tekst van Nienke Zaaier, terwijl er in de tekst van Jan Dirkzwager sprake is van een gevirtualiseerde waarde /diep/. In de Nienke-tekst wordt de waarde vooral (maar niet uitsluitend) geactualiseerd in de ruimte van het bezinningscentrum en ook wel in zeer beperkte mate daarbuiten gerealiseerd. In de tekst van Jan is de realisering van de waarde /diep/ weliswaar van meet af aan een streven, maar wordt ze pas mogelijk na actualisering van de waarde /acceptatie/ binnen de ruimte van het bezinningscentrum. Als voorwaarde voor realisering van de waarde /leven/ wordt de waarde /diep/ wél buiten het bezinningscentrum gerealiseerd, waar ze aanleiding vormt tot verdere transformaties.

In de tekst van Bregtje is sprake van een streven naar realisering van de waarde /binnen/ in de zin van “binnen de wereld”. Hiervoor geldt hetzelfde als voor de waarde /autonomie/ in deze tekst: het is een factor om te kiezen voor (nadere kennismaking met) een bepaalde vorm van religiositeit en juist niet voor een andere.

5.5.2 *Passief/logisch gevirtualiseerde waarden*

5.5.2.1 /Leven/

In de teksten van Nora en Jan is de waarde /leven/ geen actief gevirtualiseerde waarde, maar wel één die het discours in belangrijke mate draagt, vooral in de tekst van Jan. In beide teksten vloeit de realisering van de waarde /leven/ voort uit de actualisering of realisering van de waarde /acceptatie/ (die in de tekst van Nora de vorm van /veilig/ aanneemt). De realisering van /leven/ werkt in beide teksten door in de wereld buiten het bezinningscentrum. In beide teksten wordt de pool /dood/ in het verleden geplaatst: er heeft een transformatie plaatsgevonden. Opvallend daarbij is dat de geactualiseerde acceptatie (zoals eerder opgemerkt) van de narrator zelf zich beperkt tot de ruimte van het bezinningscentrum. Het lijkt er dus wel op dat de ondervonden acceptatie ruimte geeft om buiten het bezinningscentrum tot leven te komen. Het sterkst komt dit tot uitdrukking in de tekst van Jan, waarin het gerealiseerde leven

(via de actor Christus) weer leidt tot realisering van de waarde /acceptatie/ door de narrator in verband met de mening van zijn kinderen.

In de teksten van Karel en Henk, waarin de oppositie de vorm aanneemt van /gesloten/ versus /open/, blijkt het eveneens een belangrijke dragende waarde. Hier blijft de actualisering van de waarde /open/ voornamelijk beperkt tot de ruimte van het bezinningscentrum, al is er in de tekst van Henk wel sprake van (temporeel in het verleden geplaatste) momenten van realisering van de waarde /open/ in het leven daarbuiten. Deze zijn echter afhankelijk van katholieke actoren; dus van actoren van buiten de eigen kerkelijke wereld van de narrator. Actoren van binnen die eigen kerkelijke wereld, zeker die in verband staan met de nultijd, worden neergezet als een massief zwaar blok. In de tekst van Karel wordt de geslotenheid van de kerkelijke wereld buiten het bezinningscentrum zo mogelijk nóg massiever neergezet.

5.5.2.2 /Rust/

In twee van de teksten waarin de oppositie /onrust/ versus /rust/ een rol speelt is geen sprake van voorafgaande actieve virtualisering: de actualisering van de waarde /rust/ doet zich niet voor als streven, maar als een gave die vervolgens een belangrijke rol gaat spelen in de rest van de tekst. In de tekst van Karel wordt ze uitsluitend geactualiseerd binnen de ruimte van het bezinningscentrum; de actualisering van de waarde binnen die ruimte schakelt het oorspronkelijke streven naar acceptatie en autonomie niet uit. Wél maakt ze — nog steeds binnen de ruimte van het bezinningscentrum — actualisering van andere waarden mogelijk, met name de waarde /open/. Ook bij Vera blijft de geschonken rust (voornamelijk) beperkt tot de ruimte van het bezinningscentrum, maar maakt ze ook de realisering van andere waarden mogelijk, zoals ook al het geval was bij de teksten waar /rust/ optreedt als gevirtualiseerde waarde.

5.5.2.3 /Aanwezig/

Realisering van de waarde /aanwezig/ heeft in de drie teksten waarin ze gebeurt steeds het karakter van een gave, waarbij ze drie heel verschillende gedaantes aanneemt. In de teksten van Vera en van Naomi neemt ze vervolgens een dermate belangrijke plaats in, dat ze een dragende waarde genoemd kan worden. In de tekst van Frits, waarin de waarde de vorm aanneemt van /samen/ is dit minder sterk het geval; hier wordt de waarde voornamelijk geïntroduceerd via een interventie van de op dat moment als narrator optredende interviewer.

In de tekst van Naomi is sprake van een temporele discontinuïteit, die samen gaat met een spatiële continuïteit. In het eerste deel van de tekst vindt een abrupte transformatie plaats van /aanwezig/ naar /afwezig/ — de geliefde sterft — maar vervolgens blijkt de afwezigheid toch niet volledig gerealiseerd te worden. In deze

tekst is — evenmin overigens als in die van Frits — niet duidelijk welke rol het bezinningscentrum precies speelt in realisering van de waarde. Bij Frits lijkt de realisering vooral voor te komen uit de realisering van andere waarden, waarbij het bezinningscentrum/centra optrad als initiator; bij Naomi is er sprake van een ondersteunende rol van het bezinningscentrum maar wordt de initiatie van de realisering neergezet als een mysterieuze gebeurtenis.

In de tekst van Vera is sprake van een temporele continuïteit die samengaat met een spatiële discontinuïteit. De aanwezigheid van de actor God was al in het verleden (latent?) aanwezig, de actor God was zelfs degene die haar naar het bezinningscentrum toe leidde, maar de narrator ervaart die aanwezigheid eigenlijk uitsluitend binnen de ruimte van het bezinningscentrum. Deze ervaring van geactualiseerde aanwezigheid was oorspronkelijk geen drijfveer om naar het bezinningscentrum te gaan, maar wordt wel een drijfveer om naar een (ander) bezinningscentrum te blijven gaan.

5.5.2.4 /Sacraal/

Voor de teksten van Vera en Jan geldt dat realisering van de waarde /sacraal/ zich voordoet als een gave die voortkomt uit de actualisering of realisering van andere waarden en vervolgens een dragende waarde blijkt. Voor Vera is dit actualisering van de waarden /rust/ en /aanwezig/; voor Jan met name actualisering of realisering van de waarden /acceptatie/, /leven/ en /diep/. De rust en aanwezigheid in de Vera-tekst worden geactualiseerd in de stilte waarin de narrator Gods aanwezigheid ervaart. Voor de Jan-tekst geldt dat het gevonden leven direct gerelateerd wordt aan Christus als met sacraliteit geïnvesteerde destinatar. In de teksten van Netty en Frits fungeert /sacraal/ ook als niet-gevirtualiseerde waarde, maar klinkt ze minder nadrukkelijk door dan in de andere teksten, hoewel de narrator in de Frits-tekst grote nadruk legt op het belang dat hij hecht aan religieuze zaken. Het is eerder de dragende waarde van zijn leven buiten het bezinningscentrum dan dat het een rol speelt binnen de ruimte van het bezinningscentrum.

In de tekst van Bregtje is het niet geheel duidelijk of de waarde /religieus/ (een variant op /sacraal/) nu als actief gevirtualiseerde of als passief/logisch gevirtualiseerde waarde fungeert. Vanuit het gegeven in de tekst dat het feit dat religiositeit kan samengaan met de hoog aangeslagen waarde /autonoom/ een soort openbaring is voor de narrator, zouden we kunnen opmaken dat het om een niet-gevirtualiseerde waarde gaat. In ieder geval wordt het een waarde die belangrijk is in de tekst, al is ze dat met name in combinatie met de waarden /autonoom/ en /binnen/ en juist niet met de waarden /heteronoom/ en /buiten/.

5.5.2.5 /Innerlijk/

Voor zowel de tekst van Netty als die van Berthe geldt dat de waarde /innerlijk/ niet bewust wordt nagestreefd, maar wel wordt gerealiseerd; in de Netty-tekst als uitvloeisel van het streven naar /bewegingloos/ (als variant van /rust/) en in de Berthe-tekst als gevolg van het streven naar realisering van de waarden /eigen/ en vooral van /heel/. Met name in de Netty-tekst is het een belangrijke waarde; de narrator in deze tekst maakt een ontwikkeling door de tijd van een naar buiten gericht leven naar een naar binnen gericht leven. Bij de tekst van Berthe gaat de beweging als het ware twee kanten op. Aan de ene kant beweegt haar geloofsleven zich naar binnen (van een Vader-God naar een “Godsgevoel”), maar aan de andere kant wordt het verborgene toegankelijk, wat een beweging van binnen naar buiten veronderstelt. In ieder geval is het ook in de tekst van Berthe als een dragende waarde te beschouwen; niet als directe drijfveer om met meditatie te beginnen, maar wel als belangrijke drijfveer om ermee door te gaan.

5.5.3 Overzicht van waarden

De verschillende posities in schema gezet:

	Tekst											
Oppositie	ND	BJ	KM	KB	HD	NW	VD	FC	JD	BD	NZ	NT
verwerping - acceptatie			2a	1b		1a			1b		2a	
onrust - rust	1a		2b				1c (2b)	1a		2a (3a)		
dood - leven			2b		2a	1a			1a			
vreemd - eigen		1a				1a		1a			2a	
afwezig - aanwezig							1c (2b)	1a				1c
profaan - sacraal	1c						1c (2b)		1a (1c)	2b?		
heteronoom - autonoom	1a		2a							1a (3a)	2a	1c
buiten - binnen	1a								1a	1a (3a)	1a	
gebroken - heel		1a		1b	2a			1a				

Legenda:

- 1a · actief (reëel) gevirtualiseerd / geactualiseerd / gerealiseerd volgens streven
- 1b · actief (reëel) gevirtualiseerd / geactualiseerd / gerealiseerd anders dan streven
- 1c · passief (logisch) gevirtualiseerd / geactualiseerd / gerealiseerd
- 2a · actief (reëel) gevirtualiseerd / geactualiseerd / niet gerealiseerd
- 2b · passief (logisch) gevirtualiseerd / geactualiseerd / niet gerealiseerd
- 3a · actief (reëel) gevirtualiseerd / niet geactualiseerd / niet gerealiseerd

ND · Netty Duives	VD · Vera Davids
BJ · Berthe Jaspers	FC · Frits Cornelissen
KM · Karel Marijnissen	JD · Jan Dirkzwager
KB · Ko Borst	BD · Bregtje Diekman
HD · Henk Driessen	NZ · Nienke Zaaier
NW · Nora Walters	NT · Naomi Terpstra

5.6 Bezinningscentrum en buitenwereld: een verhouding tussen ruimten

5.6.1 *Realisering en het voorkomen van een anti-utopische ruimte*

In het geheel van de gevirtualiseerde, geactualiseerde en/of gerealiseerde waarden valt op dat een aantal hiervan in bepaalde teksten in discours gezet wordt binnen een setting van het bezinningscentrum als paratopische ruimte en een vorm van buitenwereld als anti-utopische ruimte, al dan niet met hiermee verbonden actoren die streven naar realisering van de gerelateerde anti-waarden. Waar deze waarden worden neergezet in een context waarin ook sprake is van een anti-utopische ruimte worden ze weliswaar geactualiseerd, maar in geen van de gevallen gerealiseerd. Het sterkste komt dit naar voren in de teksten van Karel en Nienke, met betrekking tot de waarden /acceptatie/ en /autonoom/, maar ook in andere teksten (bijvoorbeeld die van Ko en Jan) komt dit voor. In het algemeen komt hieruit het beeld naar voren dat het al dan niet realiseren van gevirtualiseerde waarde een samenhang vertoont met het point de vue van de narrator ten opzichte van de buitenwereld: waar de narrator de buitenwereld en zichzelf ziet als tegenover elkaar staande entiteiten — en de buitenwereld dus in de tekst voorkomt als anti-utopische ruimte — is kennelijk geen realisering mogelijk.

5.6.2 De paratopische ruimte als oefenplaats of vrijplaats

Eerder hebben we al opgemerkt dat het bezinningscentrum in alle teksten de functie krijgt toebedeeld van paratopische ruimte: de plaats waar competentie opgedaan wordt, de oefenplaats. Het dagelijks leven van de narrator vormt in vrijwel alle teksten de utopische ruimte. Zoals we gezien hebben, komt het echter meermalen voor dat waarden weliswaar geactualiseerd worden, maar dat realisering uitblijft. Met andere woorden: er wordt wel competentie opgedaan, maar de performantie in de utopische ruimte van het dagelijks leven blijft uit.

Hier is echter een aantal nuances in te onderkennen. In sommige gevallen wordt een gevirtualiseerde waarde niet gerealiseerd, maar is de actualisering van deze waarde wel aanleiding tot realisering van andere waarden. Dit is bijvoorbeeld het

geval in de tekst van Jan, waarin de waarde /acceptatie/ niet gerealiseerd wordt in de utopische ruimte, maar waar actualisering van deze waarde wel realisering mogelijk maakt van de waarden /diep/ en /leven/, en daarmee paradoxaal genoeg van de realisering van de waarde /acceptatie/ met een andere actor dan de narrator als subject van toestand. In dit geval blijft de functie van het bezinningscentrum als oefenplaats overeind.

Een andere situatie doet zich voor waar de narrator de buitenwereld nadrukkelijk neerzet als anti-utopische ruimte. Eerder hebben we al gezien dat er in dit geval kennelijk geen of slechts beperkt realisering mogelijk is van de gevirtualiseerde waarden. In dit geval krijgt het bezinningscentrum een andere functie: niet als oefenplaats waar competentie opgedaan wordt tot realisering van waarden in het dagelijks leven, maar als vrijplaats. In de paratopische ruimte van het bezinningscentrum is dan mogelijk wat in de buitenwereld niet mogelijk is; zodoende kan de narrator — die overigens in alle gevallen kennelijk blijft streven naar realisering van de gevirtualiseerde en binnen het bezinningscentrum geactualiseerde waarden — het uithouden tegenover de anti-utopische ruimte en de hierin optredende tegenstanders.

CONCLUSIES EN AANBEVELINGEN

6.1 Van analyses naar realiteit: een hermeneutische slag

Tot dusver zijn we bij de bespreking van de interviews strikt binnen de ruimte van de semiotische analyse gebleven. Hoe vruchtbaar deze ruimte ook kan zijn en hoe fascinerend de vondsten ook zijn die we hier gedaan hebben, om de bevindingen uit de interviews werkelijk vruchtbaar te maken zullen we naar buiten moeten stappen. Dit is echter een lastige stap. De semiotische analyse gaat immers uit van het beginsel dat er alleen maar de tekst is; deze is ontkoppeld van de natuurlijke wereld. We kunnen er echter niet aan ontkomen dat op enig moment de teksten van de interviews geproduceerd werden: geproduceerd door levende mensen die al sprekende betekenis gaven aan reële ervaringen in de natuurlijke wereld.

De stap naar de natuurlijke wereld is dus lastig, maar onontkoombaar. Ze is ook niet onmogelijk, maar dient wel bepaalde grenzen in acht te nemen. Om deze stap te maken staat ons bovendien een aantal gereedschappen ter beschikking, die deels ook al eerder uitgeprobeerd zijn.

6.1.1 *Conditie van verstaan en ruimte voor duiding*

Voor zover bekend is Arnold Smeets de eerste in het Nederlandse taalgebied die de concepten van de condities voor het verstaan en voor de ruimte voor de duiding van het discours operationeel maakte.¹ Hij deed dit weliswaar binnen het kader van een historische studie, maar de gedachtegang achter zijn verkenningen is ook voor mijn eigen onderzoek bruikbaar.

De condities van verstaan van de tekst richten zich op de contextualisatie ervan, ofwel de concrete omgeving waarin de tekst tot stand gekomen is. Een brief van een paus aan een bisschop, tegen het einde van de 6e eeuw in Rome geschreven, kent een totaal andere context dan een in Nederland afgenomen interview in het begin van de 21e eeuw. Voor beide geldt weliswaar dat de oorspronkelijke uiting, de enunciatie, niet terug te roepen is, maar de sporen van deze enunciatie zullen zeer verschillend zijn.

Met de ruimte voor de duiding van het discours wordt door Smeets met name de ruimte aangeduid waarin de analysant zich bevindt: Smeets betreft dit vooral op

¹ A. Smeets 2007, 32–35

de professionele ruimte: de analysant van een historisch discours bevindt zich in de ruimte waarin andere historici zich bevinden. In het duiden van het discours heeft zij zich tot hen te verhouden.

Allereerst wil ik ingaan op de condities voor het verstaan van de teksten waar het in dit onderzoek om gaat: de twaalf interviewteksten die zijn voortgekomen uit interviews met deelnemers aan activiteiten van bezinnings- en spiritualiteitscentra. Deze interviews hebben plaatsgevonden in Nederland, in het jaar 2003. Wat betekent deze concrete context voor het verstaan van de interviewteksten? Hiertoe zal ik teruggrijpen op de verkenning van de maatschappelijke context die ik in een eerder hoofdstuk verricht heb.

De ruimte voor de duiding van de teksten is lastiger te omschrijven. In het geval van Smeets was het duidelijk in welke wetenschappelijke gemeenschap de analysant zich bewoog: die van de geschiedschrijving zoals die vorm heeft gekregen in het begin van de 21e eeuw. De ruimte van de analysant van mijn onderzoek bevindt zich op het vlak van de praktische theologie. Dit betekent dat de analysant zich heeft te verhouden tot mede-beoefenaars van de wetenschappelijke theologie, maar ook bijvoorbeeld tot beoefenaars van de sociale wetenschappen, waar de praktische theologie dicht tegenaan ligt.

6.1.2 *Conditie voor het verstaan van de tekst: contextualisatie*

Ik zou deze poging tot het omschrijven van de condities van het verstaan van de tekst willen beginnen met een citaat uit Smeets over de relatie tussen de tekst (het discours) en de natuurlijke wereld. Smeets zegt hierover: *Het discours is een representant van de natuurlijke wereld en de leeshypothese formuleert een voorstel of representatie van de betekenis van het discours voor de natuurlijke wereld waar het een enunciatieve ontkoppeling van is.*² Hiermee wordt om te beginnen verondersteld dat het discours niet alleen iets vertegenwoordigt uit de natuurlijke wereld, maar dat het bovendien een betekenis heeft voor de natuurlijke wereld. De leeshypothese — de uiteindelijke uitkomst van de analyse — staat dus niet op zichzelf. Zij zegt iets over de betekenis van het discours voor de natuurlijke wereld. Mogelijk bevestigt het discours wat wij al wisten of althans dachten te weten over de natuurlijke wereld. Aan de andere kant is het ook heel goed mogelijk dat het discours iets vertelt over de natuurlijke wereld wat we nog niet wisten, of dingen die we dachten te weten onderuit haalt of minstens in een ander licht zet. Een analyse is dus geen vrijblijvende, risicoloze exercitie.

² A. Smeets 2007, 234.

6.1.2.1 Wijdere context: de maatschappelijke context

In de schets die ik eerder gaf van de maatschappelijke context waarin dit onderzoek plaatsvond, deed ik een poging om een aantal karakteristieken te formuleren die — althans volgens de door mij geraadpleegde auteurs — de westerse samenleving in de tijd dat de interviews plaatsvonden in belangrijke mate vormgeven. De tijdgeest heb ik daarbij gedefinieerd als reflexieve moderniteit. De term “reflexief” duidt daarbij op het verschijnsel dat de meeste aspecten van het sociale leven, door het wegvallen van de vanzelfsprekendheden die door tradities werden verschaft, vatbaar zijn geworden voor voortdurende revisie in het licht van nieuwe kennis of informatie.

De daarmee verbonden karakteristieken waren met name:

- a. Een schijn van pluraliteit. De reflexieve moderniteit betekende niet het einde van de “grote verhalen”, maar het overblijven van het markt-economische verhaal als enig “groot verhaal”.
- b. De radicale verschuiving van collectief en traditie naar individualiteit. Hieruit volgt het wegvallen van de vanzelfsprekendheid die eerder door collectief en traditie werd verschaft. Iedere keuze doet zich voor als bereflecteerde keuze, al wordt zij in de praktijk sterk mede-bepaald door sociale en economische druk.
- c. Reflexiviteit en interne referentialiteit in identiteitsvorming. Door de ontworteling van het individu uit traditionele instituties is de samenhang van de identiteit problematisch geworden. Het scheppen van deze samenhang komt grotendeels op het individu zelf neer. Daarbij is zelfinzicht ondergeschikt aan het meer fundamentele doel van (re)constructie van een coherent en bevredigend gevoel van identiteit. Parallel aan andere verschijnselen in de reflexieve moderniteit is de identiteit intern referentieel geworden: deze verwijst niet meer naar traditie of “groot verhaal”, maar slechts naar zichzelf. Pas (en eventueel) in tweede instantie verwijst de identiteit naar het individu als, bijvoorbeeld, onderdeel van een gemeenschap.
- d. Het ontstaan van levensstijlen. De reflexief-moderne identiteit wordt geregeerd door het maken van keuzes. Keuzes lijken vrijheid te impliceren, maar in de praktijk worden mensen in de reflexieve moderniteit *gedwongen* tot het maken van keuzes. Om dit te hanteren wordt daarom door velen houvast gezocht in een zekere uniformering in de vorm van levensstijlen, als min of meer geïntegreerde praktijken waarmee het individu vorm geeft aan haar/zijn individuele verhaal van zelf-identiteit.

De hier genoemde karakteristieken vormen (een deel van) de context waarbinnen de levens van de respondenten zich afspelen, maar de context is niet het hele verhaal. Net zoals het een fictie is (zij het een populaire) dat ieder mens in de reflexief-moderne samenleving vrij is om haar eigen leven vorm te geven, is het een fictie dat mensenlevens in deze samenleving geheel zouden worden bepaald door de eisen die de reflexieve moderniteit (inclusief het markt-economische verhaal) aan hen stelt.

Ieder concreet leven wordt uiteindelijk gevormd door een bepaalde — al dan niet spanningsvolle — combinatie van maatschappelijke (sociale, economische, culturele) gegevenheid en individuele eigenheid. Dit is niet uniek aan de reflexieve moderniteit: ook Smeets wijst hier al op in zijn studie naar de Gregorius de Grote van de 6e eeuw.³ Hoogstens zouden we kunnen zeggen dat in de reflexieve moderniteit het ideaalbeeld in hoge mate is verschoven in de richting van eigenheid; waarbij we ons echter opnieuw de vraag kunnen stellen hoe eigen die eigenheid feitelijk is. In ieder geval is identiteitsvorming iets dat zich bij uitstek afspeelt binnen de spanning tussen gegevenheid en eigenheid. Deze spanning is iets dat ook in een deel van de interviewteksten duidelijk naar voren komt.

Religiositeit, en zingeving in bredere zin, kan in de reflexief-moderne maatschappelijke context verschillende vormen aannemen. Een eerste mogelijke vorm is die van het relativisme, dat uitgaat van een positieve waardering van de pluraliteit. Individen construeren hierbij in veel gevallen een eigen levensbeschouwing uit elementen die uit verschillende stromingen afkomstig zijn. Doorgaans neemt men daarbij alleen die elementen op uit een bepaalde stroming die voldoen aan de behoeften van het betreffende individu; de overige elementen blijven buiten beschouwing. Uit deze pragmatische benadering volgt dat de waarde van de afzonderlijke stromingen sterk gerelativeerd wordt. Een andere mogelijke vorm is een traditionalisme, waarbij men juist radicaal kiest voor de waarheidsclaim van de eigen stroming, die daarmee alle andere uitsluit. Deze geldt als onaantastbaar en een eventuele aanpassing van de eigen stroming aan de reflexief-moderne context is ondenkbaar.

De hierboven aangeduide posities zijn in zekere zin uitersten. Toch geven ze wel aan voor welke problemen het zin-gevende individu in de reflexieve moderniteit komt te staan. In de eerste plaats gaat het in beide gevallen om een *gekozen* positie. Zingeving is hoe dan ook geen vanzelfsprekende, voorgegeven zaak meer, maar als aspect van de reflexieve moderniteit zelf ook aan reflexiviteit onderworpen. Tussen de twee genoemde uitersten van relativisme en traditionalisme zijn daarbij veel posities mogelijk.

6.1.2.2 Specifieke context: de bezinningscentra

Met de schets die ik zojuist gaf van de maatschappelijke context is echter niet het hele beeld geschetst van de condities van het verstaan van de teksten. De activiteiten die aanleiding waren tot de interviews spelen zich af in een heel specifieke context: die van de verschillende bezinnings- en spiritualiteitscentra.

Zoals we al eerder hebben gezien in het hoofdstuk dat specifiek betrekking had op de centra zijn deze in het overgrote deel van de gevallen ontstaan vanuit religieuze orden en congregaties. De vorm die de centra begin 21e eeuw hebben gekregen is

3 Vgl. A. Smeets 2007, 233.

sterk beïnvloed door de hiervoor genoemde maatschappelijke ontwikkelingen. Tegelijk is ze echter getekend door de onafhankelijk-kritische houding die veel orden en congregaties na het Tweede Vaticaans Concilie ontwikkelden tegenover zowel de institutionele kerk als de samenleving in het algemeen. Aan de ene kant is daarom een aanpassing te merken aan de maatschappelijke tendensen op het gebied van religie en zingeving in het algemeen, maar aan de andere kant ook een inspanning om de onafhankelijke eigen traditie van de stichtende orde of congregatie te bewaren. Daarbij moet opgemerkt worden dat het grootste deel van de bezinningscentrum veel meer naar relativisme neigt dan naar traditionalisme. Er ligt hier een zekere parallel met het katholieke onderwijs, waar eveneens sprake is van posities tussen relativisme en traditionalisme. Dit komt scherp naar voren in het onderzoek dat gedaan werd door Didier Pollefeyt c.s. naar de identiteit en het zelfbeeld van katholieke scholen in (onder andere) Vlaanderen.⁴ Ik kom hier later nog op terug.

Afgaande op het programma-aanbod lijkt de “kleurrijkheid” van de centra ook vaak samen te gaan met het eerder genoemde mogelijke uitgangspunt dat verbondenheid van individuen met een traditie (in dit geval de christelijke) zich vaak alleen nog maar laat uitdrukken in termen van belangstelling en behoeften.⁵

Samengevat is het aanbod van deze centra allang niet meer uitsluitend traditioneel christelijk. Veeleer wordt het gekenmerkt door een “cross-over” van verschillende levensbeschouwelijke tradities. Het is zeer sterk gericht op individuen die er bewust (reflexief) voor kiezen om aan een bepaalde activiteit te gaan deelnemen en de focus is meestal ook meer op de behoeften van het individu dan op de inhoud van de traditie.

6.1.2.3 Specifieke context: interview

Naast het feit dat het onderzoek zich richt op deelnemers aan activiteiten van bezinnings- en spiritualiteitscentra is voor het verstaan van het discours ook het feit van belang, dat het ontstaan is in de zeer specifieke setting van het interview. Dit houdt onder meer in dat er sprake is van een samenspraak tussen twee sprekers (interlocuteurs), waarvan de een doorgaans vragen stelt (de interviewer) en de ander doorgaans op deze vragen reageert (de respondent). Het eigene aan deze interviews is dat het altijd gaat om betekenisverlening *in actu*: er vindt geen verslaglegging plaats, maar een vorm van *re-enactment* die tegelijk betekenisverlening is. De reacties van de respondent hebben weliswaar hun wortels in gebeurtenissen uit het verleden, maar hier wordt al sprekende betekenis aan gegeven. De respondent kiest ervoor om bepaalde gebeurtenissen wel in te brengen maar andere niet, om sommige gebeurtenissen ruime aandacht te geven en andere alleen maar aan te stippen, om sommige van de eigen gevoelens wel ter sprake te brengen en andere niet.

4 Pollefeyt/Bouwens 2010, 205 vv.

5 Vgl. 1.4: Geloven in een plurale werkelijkheid (p. 18vv.).

Tegelijk is het (uitgaande van de goede wil van de respondent) geen verzinsel dat hier opgedist wordt. De betekenis die de respondent verleent is onverbrekkelijk verbonden met de gebeurtenissen waarover verhaald wordt.

6.1.2.4 Sporen van de natuurlijke wereld: rol van figurativiteit en discursief geheugen

De interviewteksten zijn doorweven met gebeurtenissen uit het (al dan niet recente) verleden van de respondent, maar er zijn ook andere sporen in terug te vinden van de natuurlijke wereld die men erachter kan vermoeden. Er wordt verwezen naar concrete plaatsen, concrete personen, concrete historische gebeurtenissen. Meermalen doen respondenten een beroep op een werkelijkheid die kennelijk met de interviewer gedeeld wordt. Voor een goed verstaan van de teksten is vertrouwdheid met de plaatsen, personen en gebeurtenissen, alsmede met die gedeelde werkelijkheid, welhaast onmisbaar. We zouden kunnen zeggen dat deze deel moeten uitmaken van het discursieve geheugen van de analysant. Alleen als de analysant deze elementen paraat heeft in haar eigen discursieve geheugen zal zij bijvoorbeeld in staat zijn om de figurativiteit in de teksten — die teruggrijpt op datzelfde discursieve geheugen — op haar juiste waarde te schatten. De figurativiteit is naast de sporen van de enunciatie een belangrijk element in de terugkoppeling van de teksten — in hun hoedanigheid als enunciatieve ontkoppeling van de natuurlijke wereld — naar diezelfde natuurlijke wereld.

Voor een terugkoppeling is het echter niet voldoende om de figurativisatie in de teksten te beschouwen. De figuren in de teksten zijn op hun beurt ingekaderd in een bredere context: concreet de leefwereld van de verschillende respondenten, die op haar beurt weer deel uitmaakt van de ruimere maatschappelijke context maar ook mede-bepaald wordt door de eigenheid van de respondent. De leefwereld van de respondent is niet los te zien van de maatschappelijke context, maar valt hier ook niet mee samen. In de interviewteksten zijn dan ook zowel sporen te vinden van de gegevenheid van de maatschappelijke context als sporen van de eigenheid van de verschillende respondenten.

6.1.2.5 Eigenheid van de respondent: sporen van de enunciatie

Een tweede belangrijk element in de teksten dat als het ware een venster biedt op de natuurlijke wereld erachter zijn de sporen van de enunciatie. Deze bieden met name ook een blik op de eigenheid van iedere respondent. In de analyses zijn de sporen van de enunciatie uiteen gelegd in de pragmatische dimensie, de cognitieve dimensie en de thymische dimensie. Deze drie tezamen geven ieder van de interviews een zeer persoonlijke 'kleur' die uitgedrukt wordt in bijvoorbeeld de intensiteit en betrokkenheid, het al dan niet voorkomen van emotioneel gekleurde commentaren op de verhaalde gebeurtenissen en de gezichtshoek (*point de vue*) die de respondent als

verteller (of correcter gezegd observator) inneemt in de vertelling. Al deze aspecten maken de eigenheid van de verschillende interviewteksten uit. In de analyses is al naar voren gekomen dat de sporen van enunciatie in de teksten vaak een grote betrokkenheid tonen van de verteller. Het zijn geen vrijblijvende vertelsels; er staan kennelijk wezenlijke dingen op het spel.

6.1.3 *Ruimte voor duiding van de tekst: de dialoog met de praktische theologie*

Deze laatstgenoemde constatering, die van grote betrokkenheid, is ook van belang als het gaat om de ruimte voor duiding van de tekst. Zoals we gezien hebben ligt deze met name in de verhouding tot de vakgenoten in de praktische theologie. In de praktische theologie, evenals in de sociale wetenschappen, wordt op grote schaal gebruik gemaakt van interviewmateriaal. Er lijkt echter daarbij vaak impliciet te worden uitgegaan van de gedachte dat een interviewtekst als het ware direct toegang geeft tot de respondent. Zoals ik eerder heb betoogd, is de producent van een tekst reeds “gestorven” op het moment van de productie van de tekst.⁶ Met andere woorden: de vermeend directe toegang tot de respondent is al weggefallen zodra het interview plaatsgevonden heeft. Dit werd ondersteund door de ervaring van deze interviewer tijdens de interviews zelf. Mensen vertellen over dingen die zij in het verleden beleefd hebben en blijken in die vertelling soms merkwaardig inconsistent. De oorspronkelijke gebeurtenis is kennelijk inmiddels “aangekleed” met ervaringen die men sindsdien heeft opgedaan, en bovenal met datgene wat nú voor de verteller van belang is. Van belang is niet de vraag wat er toen precies gebeurd is, maar de betekenis die er nú aan wordt toegekend. Er is tijdens het interview geen sprake van het herhalen van ervaringen, maar van het herscheppen van ervaringen. De betekenis die geconstrueerd wordt in het interview zelf is de enige betekenis die voor ons toegankelijk is en daarmee de enige betekenis die relevant is.

De enige manier waarop de respondent nog tot ons kan komen is in de (interview) tekst. Dit impliceert dat de semiotische analyse, in haar tot het uiterste serieus nemen van de tekst, in wezen ook de respondent uiterst serieus neemt. Dit is een gegeven dat zowel voor de praktische theologie als voor de sociale wetenschappen uitermate interessant is. Uitgangspunt van de praktische theologie is immers de praktijk, zowel de kerkelijke praktijk als de meer individuele geloofspraktijk. Bij het laatste is het van evident belang dat de individuele gelovige serieus genomen wordt. Deze is echter slechts toegankelijk door datgene wat zij of hij zegt of doet. De praktische theologie heeft derhalve behoefte aan methoden die recht doen aan dit gegeven. In mijn onderzoek heb ik door middel van de semiotische analyse getracht om hier inderdaad recht aan te doen.

⁶ Zie 2.4.1: Geschiktheid van semiotische analyse voor biografisch interviewmateriaal (p. 24vv.).

Dingemans spreekt in zijn uiteenzetting over de verschillende normatieve gezichtspunten in de praktische theologie over handelingswetenschappelijk georiënteerde theologen, voor wie in zekere zin geldt dat de praxis de primaire bron van normativiteit is; over bevrijdingstheologen voor wie de roep om bevrijding en rechtvaardigheid van het evangelie bepalend is voor de visie op de praxis; en over hermeneutisch georiënteerde praktisch theologen, die zowel de normativiteit in de praxis uiterst serieus nemen als de normativiteitsaanspraken van schrift en traditie en een hermeneutische cirkel hanteren tussen praxis, traditie, cultuur en individuele overtuigingen. Gezien de focus van mijn onderzoek op de motivaties van de respondenten zelf, en de kwalitatieve aanpak van het onderzoek — dit in tegenstelling tot de handelingswetenschappelijk georiënteerde praktische theologie die vooral kwantitatieve methoden hanteert — ligt het voor de hand dat de theologische gesprekspartners in de ruimte voor de duiding in de eerste plaats worden gevormd door hermeneutisch georiënteerde theologen.

Voor alle praktische theologie geldt dat ze een wetenschap is die ook een sterk normatieve component heeft. Met name voor de hermeneutisch georiënteerde praktische theologie — en op een andere wijze ook voor de bevrijdingstheologisch georiënteerde praktische theologie — ligt deze component minstens voor een deel buiten de gevonden praktijk. Dingemans stelt dat praktisch theologen zich bij het onderzoek kunnen afvragen of de gevonden praxis in overeenstemming is met de gewenste visie en de “beleden theologie”.⁷ In dit onderzoek zouden we de vanuit een aantal invalshoeken hier naar kunnen kijken. Hierbij speelt echter zowel de specifiek semiotische insteek een rol als de achtergrond van het onderzoek, namelijk de hypothese dat er in de bezinningscentra een vorm van catechese gebeurt, die een redelijk grote groep mensen aanspreekt die niet door parochiële catechese wordt aangesproken. Deze uitgangshypothese impliceert, onder andere, dat de bevindingen van het onderzoek niet zozeer normatief getoetst worden naar de respondenten toe — als zou het om de vraag gaan of de gevonden motieven wel overeenstemmen met evangelische noties en waarden — als wel naar de bezinningscentra toe. De vraag is dan of uit de gevonden motieven al of niet blijkt dat er inderdaad catechese gebeurt in de bezinningscentra. Dit is een vraag richting de bezinningscentra en niet richting de respondenten. De bevindingen stellen echter ook vragen aan parochies, dekenaten en bisdommen. Met name stellen zij de vraag of de catechese die in deze kerkelijke lagen wordt verzorgd wel iets te zeggen heeft aan die mensen die bij de bezinningscentra aankloppen. Met andere woorden: zouden de mensen die bij bezinningscentra aankloppen ook vinden wat zij zoeken als zij bij parochiële of dekenale catechese-activiteiten te rade gaan?

Al eerder heb ik in dit verband gewezen op een zekere parallel tussen wat er in de centra gebeurt en wat er in het katholiek onderwijs aan de hand is. In de jaren

7 Dingemans 1996, 67.

2006–2011 werd, onder auspiciën van de Catholic Education Commission van de Australische staat Victoria, een onderzoek uitgevoerd door drie Leuvense onderzoekers naar de identiteit van katholieke scholen aldaar. In het kader van dit onderzoek werd een empirische methodologie ontwikkeld die gebruik maakte van een drietal vergelijkingsschalen. Dit waren:

1. De Post-Kritische Geloofsschaal, rond 1996 ontwikkeld door Dirk Hutsebaert, die posities in kaart brengt op het gebied van persoonlijk geloof.⁸
2. De Melbourne-schaal, rond 2006 ontwikkeld door Lieven Boeve als instrument om de theologische identiteit van katholieke scholen in een veranderende (pluraliserende) culturele context te typeren.⁹
3. De Victoria-schaal, rond 1996 ontwikkeld door Wim ter Horst en Chris Hermans als instrument om de pedagogische opties van katholieke scholen in een pluraliserende culturele context te typeren.¹⁰ Met name deze vergelijkingsschaal, zoals deze uiteengezet wordt door Didier Pollefeyt en Jan Bouwens, is relevant in het verband van mijn eigen onderzoek.

In de Victoria-schaal wordt ten eerste gekeken naar de mate waarin sprake is van een expliciet christelijke identiteit en ten tweede naar de openheid voor andere stromingen dan de eigen stroming.¹¹ Dit levert vier posities op. Het samengaan van een maximale christelijke identiteit en een minimale openheid leidt tot een zgn. monoloogpositie. Waar sprake is van een minimale christelijke identiteit en een minimale openheid wordt gesproken van de zgn. kleurloze positie. Waar sprake is van een minimale christelijke identiteit en een maximale openheid wordt gesproken van de zgn. kleurrijke positie, en tenslotte wordt het samengaan van een maximale christelijke identiteit en een maximale openheid benoemd als een zgn. dialoogpositie.¹² In schema:

		Maximale christelijke identiteit			
Minimale openheid	Monoloog				Maximale openheid
	Kleurloos				
		Minimale christelijke identiteit			

⁸ Pollefeyt/Bouwens 2010, 194 vv.

⁹ Ibid., 199 vv.

¹⁰ Ibid., 205 vv.

¹¹ Ibid., 205.

¹² Ibid., 205.

De beide grootheden van de Victoria-schaal, identiteit en openheid, zijn ook relevante grootheden voor de centra. Daarbij kan opgemerkt worden dat de combinatie van minimale christelijke identiteit en minimale openheid bij de bezinningscentra in mijn onderzoek feitelijk niet aangetroffen werd. Afgaand op de programma's van de centra zelf neigt een klein deel van de centra naar een monoloogpositie; een deel naar de kleurrijke positie; en een aanzienlijk deel naar een dialoogpositie. Een dergelijke verdeling is — afgaand op wat hierover terug te vinden is in de interviewteksten — ook aanwezig bij de respondenten, al ligt hier het accent iets zwaarder op de kleurrijke positie. Dit vormt een belangrijke verdieping en nuancering ten opzichte van de eerder door mij gehanteerde (lineaire) schaal tussen traditionalisme en relativisme. Een centrum dat zich openstelt voor andere stromingen hoeft niet noodzakelijkerwijs daarmee het kind van de eigen traditie met het badwater van het traditionalisme weg te gooien.

Deze constatering is ook een belangrijk signaal aan de meer institutionele kerkelijke verbanden (parochie en dekenaat). Als hier openheid en het onder kritiek stellen van de eigen waarheden uit de weg wordt gegaan uit angst voor verlies van de eigen traditie, is in deze kerkelijke verbanden feitelijk sprake van een monoloogpositie. In een samenleving waarin de christelijke traditie een minderheidspositie inneemt wordt openheid echter niet alleen wenselijk maar zelfs levensnoodzakelijk. Afgaande op wat er in onder andere de bezinningscentra gebeurt, hoeft dit kennelijk geenszins te betekenen dat hiermee de eigen traditie overboord wordt gezet. Als de interviewteksten enige graadmeter zijn, lijkt dit overigens ook op te gaan voor individuele gelovigen die zich openstellen voor andere invloeden dan alleen die uit de eigen traditie.

6.2 Motieven

6.2.1 *Crisis/verlies/onvrede: een zoektocht naar gereedschappen*

Zoals ik eerder heb opgemerkt bij de beschouwing van de analyses kunnen we bij nadere beschouwing van de interviewteksten tot de constatering komen dat de in de interviewtekst aangevoerde aanleiding om naar het bezinningscentrum te gaan in vrijwel alle teksten te maken heeft met een vorm van onvrede of gemis die ervaren werd in het dagelijks leven van de geïnterviewde interlocuteur, in wie we de sporen van de respondent terugvinden. Hierbij heb ik ook geconstateerd dat de ruimte van het dagelijks leven uiteindelijk de ruimte is waarin de oplossing van de onvrede of het gemis gestalte moet krijgen. Het bezinningscentrum is — minstens in de oorspronkelijke motivatie van de meerderheid der respondenten — de ruimte waarin men de vaardigheden of althans “gereedschappen” hoopt te vinden om de onvrede of het gemis in het dagelijks leven aan te pakken. In semiotische termen heb ik dit eerder

de ruimte genoemd waarin de competenties gezocht werden. In meer dagelijkse taal kunnen we stellen dat in de overgrote meerderheid van de interviews het bezinningscentrum wordt neergezet als oefenplaats, in ieder geval in de oorspronkelijke motivatie.

6.2.2 Semantische inkleuringen

De gezochte vaardigheden of “gereedschappen” hebben in de verschillende interviewteksten verschillende semantische inkleuringen gekregen. In grote lijnen zijn er vier belangrijke te onderscheiden, waarbij vooral de vraag van belang is of deze als waarde in semiotische zin actief gevirtualiseerd werden in de interviewteksten. Het gaat om de volgende inkleuringen:

- ▶ acceptatie: zo bij Karel Marijnissen, Ko Borst, Jan Dirkzwager, Nora Walters, Nienke Zaaier en in zekere zin bij Henk Driessen;
- ▶ eenheid/heelheid: zo bij Berthe Jaspers, Naomi Terpstra, Vera Davids en in zekere zin bij Henk Driessen;
- ▶ richting: zo bij Netty Duives en Frits Cornelissen, en in een andere vorm bij Bregtje Diekman.
- ▶ innerlijkheid: zo bij Netty Duives en Nienke Zaaier, en in zekere zin bij Berthe Jaspers en Nora Walters.

Acceptatie

Dit motief doet zich voor waar de buitenwereld bevolkt wordt door personages die zich afwijzend opstellen tegenover het streven van de respondent. De afwijzing kan door de respondent in het heden gesitueerd worden zoals bij Karel Marijnissen en Ko Borst, in het verleden zoals bij Nora Walters, of in een combinatie van beide zoals bij Jan Dirkzwager, Nienke Zaaier en Henk Driessen. Waar sprake is van afwijzing in het heden blijkt acceptatie een streven dat maar moeizaam, of helemaal niet, bereikt wordt. Dit zou goed kunnen samenhangen met het feit dat ze verwacht of gehoopt wordt van derden, die kennelijk — gezien van het standpunt van de respondent — redenen hebben om hun afwijzing vol te houden.

Het acceptatie-motief kan worden opgevat als een affectief motief dat zich richt op relatie (waarover later meer).

Eenheid/heelheid

Dit is een veelkleurig motief, waarbij alle respondenten bij wie dit motief naar voren komt echter met elkaar gemeen hebben dat ze als het ware een stuk uit zichzelf missen. In de bewoordingen van het interview zelf komt dit het sterkste naar voren bij Berthe

Jaspers, die figuren gebruikt die direct verwijzen naar een gebroken situatie. Bij Naomi Terpstra wordt het “gemiste stuk” gevormd door de gestorven beminde, wat dit interview een geheel eigen dynamiek geeft. Het beste is deze te omschrijven als een paradox waarbij eenheid en gebrokenheid, of aanwezigheid en afwezigheid, geen van beide zijn wat ze lijken. In het interview met Vera Davids is God het personage met wie eenheid gezocht wordt, en die zich laat vinden op wel omschreven plaatsen.

Het interview met Henk Driessen is lastiger te duiden in het licht van dit motief. Hier komt weliswaar eenheid in de bewoordingen sterk naar voren als motief, maar hierbij gaat het om eenheid tussen de respondent en concrete personages in het dagelijks leven. Gezien het feit dat deze in het interview nadrukkelijk alleen gevonden wordt met personages die niet tot de kerk van de respondent behoren — en nadrukkelijk niet met personages uit de eigen kerk — neig ik ertoe om het eenheid-motief uit dit interview te omschrijven als een variant op het eerder genoemde acceptatie-motief.

Het eenheid-motief kan worden opgevat als een existentieel motief dat zich richt op relatie.

Richting

Bij het richting-motief is er niet zozeer sprake van een gemis als wel van een zekere mate van onvrede over de vorm die het leven van de respondent heeft aangenomen. Het duidelijkst komt dit naar voren in de interviews met Netty Duives en Frits Cornelissen. In het geval van Netty is er duidelijk sprake van een aanzet (een crisis) die haar ertoe brengt om de koers van haar leven te heroverwegen, terwijl er bij Frits veel meer sprake is van een kennelijk diffuus gevoel dat zich ook fysiek uit in een “onrustig lichaam”. Bij beide loopt het uit op minstens een bijstelling van het leven, dat ook positieve consequenties heeft naar anderen in het leven van de respondent, zoals de mensen die kennelijk door Netty ontvangen worden (“ontvangst-situatie”) en de collega’s van Frits. Al is dat in het geval van Frits wat ambivalent als het om zijn echtgenote gaat. In het interview met Bregtje Diekman is eveneens sprake van een gevoel van onvrede, maar dit is veel vager en minder pregnant dan bij Netty en Frits. Bregtje is op zoek naar een bepaald soort religie, maar dit is bepaald geen zaak van leven of dood.

Het richting-motief kan worden opgevat als een existentieel motief dat zich richt op oriëntatie.

Innerlijkheid

Uit een aantal interviews komt ook een streven naar innerlijkheid naar voren, wat als regel verwoord wordt in termen van “buiten” en “binnen”, maar soms ook in andere termen. In het interview met Nienke Zaaier wordt het verbonden met het streven naar acceptatie: hoe beter het haar lukt om van binnenuit te leven, hoe sterker

zij staat tegenover de (afwijzende) buitenwereld. In het interview met Nora Walters gebeurt iets wat hierop lijkt. In dit interview komt de respondent weer tot genieten (een variant op van binnenuit leven?), wat er ook toe leidt dat zij kennelijk sterker staat tegenover de buitenwereld. In het interview met Berthe Jaspers wordt het eerder verwoord in termen van conventie (van buitenaf) en eigenheid (van binnenuit). Bij Berthe wordt het ook sterk verbonden met het streven naar eenheid (of heelheid) en naar toegankelijkheid.

Het innerlijkheid-motief kan worden opgevat als een affectief motief dat zich richt op oriëntatie.

6.2.3 *Aard en gerichtheid van motieven*

Bij het benoemen van de vier voornaamste motieven heb ik al iets genoemd van de aard en gerichtheid hiervan. Het is de moeite waard om deze aard en gerichtheid verder te verkennen, aangezien het meer inzicht kan geven in de motivaties van de verschillende respondenten. We hebben al gezien dat er in vrijwel alle gevallen sprake is van een handelen vanuit onvrede of gemis; waarmee heeft men dan onvrede, of wat mist men?

Bij de acceptatie- en innerlijkheid-motieven lijkt sprake van vormen van affectieve onvrede of gemis. Deze twee motieven hebben met elkaar gemeen dat de buitenwereld een bepalende rol speelt in het motief.

In het geval van het acceptatie-motief is er sprake van onvrede met het gedrag van andere actoren; dit zou men anders willen hebben. Het acceptatie-motief is, met andere woorden, gericht op relatie, in dit geval een relatie met andere actoren.

In het geval van het innerlijkheid-motief is er sprake van onvrede met het überhaupt bepaald worden door het gedrag of de normen van anderen of van de buitenwereld in bredere zin. Het innerlijkheid-motief is daarmee veel meer gericht op oriëntatie: oriëntatie op de buitenwereld wordt hier tegenover oriëntatie op het eigen zelf gezet.

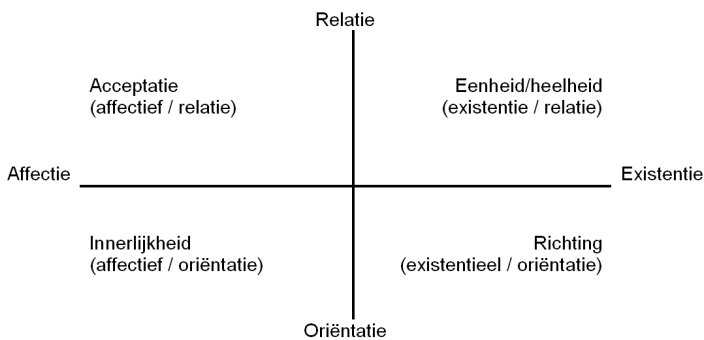
In beide gevallen — acceptatie én innerlijkheid — speelt de buitenwereld een belangrijke rol. Dit zijn ook de motieven waarbij de semantische as uit de analyse te maken heeft met termen als gemeenschap of relatie (tot de buitenwereld).

Bij de eenheid- en richting-motieven lijkt sprake van vormen van existentiële onvrede of gemis. Bij deze twee motieven is de buitenwereld veel minder nadrukkelijk in beeld dan bij de acceptatie- en innerlijkheid-motieven. Het eigen leven staat hierbij centraal.

In het geval van het eenheid-motief is er sprake van onvrede met de staat van het eigen leven: men ervaart dit als gebroken, “in stukjes”. Het motief is gericht op relatie, maar dan tussen de verschillende aspecten van het eigen bestaan. De buitenwereld kan hier een rol in spelen, maar deze is niet bepalend.

In het geval van het richting-motief is ook onvrede met de staat van het eigen leven, maar dan gericht op de oriëntatie hiervan. Ook hier kan de buitenwereld een rol spelen, maar deze is opnieuw hoogstens secundair. Net als het eenheid-motief heeft het richting-motief in de allereerste plaats betrekking op het eigen bestaan. Op de semantische as van de betreffende analyses komen we termen tegen als essentie, levensinrichting en levensordening.

Het is goed mogelijk om deze vier motieven in schema zetten. De horizontale as geeft hierbij aan of het motief affectief dan wel existentieel van aard is, en de verticale as geeft aan of het motief gericht is op relatie of op oriëntatie.



Vanzelfsprekend is dit een samenvatting in heel grote lijnen van de in de interviewteksten gevonden motieven, die uit haar eigen aard niet helemaal recht doet aan de diversiteit die in de teksten gevonden werd. Niettemin laat ze de grondlijnen zien van het geheel van de gevonden motieven. Bij verder onderzoek naar de motivaties van deelnemers aan activiteiten van bezinnings- en spiritualiteitscentra kan dit schema als uitgangspunt dienen, bijvoorbeeld om na te gaan of dit inderdaad de grondlijnen weergeeft van deze motivaties of dat het beeld toch breder en complexer is dan in dit onderzoek naar voren is gekomen.

Naast deze inhoudelijke bevindingen met betrekking tot de motieven is er echter ook sprake van verschillende functies die een bezinningscentrum kan innemen voor de deelnemers. In het vorige hoofdstuk werden deze samengevat als “oefenplaats” en “vrijplaats”. Hier wil ik in de volgende paragraaf nader ingaan.

6.2.4 *Het bezinningscentrum: oefenplaats of vrijplaats?*

Bij twee van de twaalf interviews kunnen we zeggen dat er — minstens aanvankelijk — geen sprake is van een oefenplaats-motief. Dit is het geval bij Vera Davids, waar het echter in een andere vorm later wél een rol gaat spelen; het neemt daarbij de

vorm aan van een zoeken naar Godsontmoeting, wat opgevat zou kunnen worden als een soort zoeken naar eenheid. Bij Bregtje Diekman is — gezien de strikte scheiding die in deze tekst wordt aangehouden tussen bezinningscentrum en dagelijks leven — geen sprake van een oefenplaats-motief, al is er hier wel sprake van een soort richting-zoekend motief.

Bij de beschouwing van de analyses hebben we kunnen zien dat het bezinningscentrum in een aantal teksten daadwerkelijk de functie van oefenplaats vervult. In andere teksten heeft het echter een andere functie gekregen, die we eerder zouden kunnen aanduiden als vrijplaats. Een belangwekkende vraag is nu: welke factoren dragen eraan bij dat een bezinningscentrum inderdaad als oefenplaats kan fungeren; en welke factoren blokkeren dit?

6.2.4.1 Oefenplaats en dagelijks leven

Uit de beschouwing van de analyses is gebleken dat er één overheersende factor is als het gaat om de vraag of een bezinningscentrum wel of niet als oefenplaats slaagt voor een respondent: de verhouding van de respondent tot de relevante actoren in de buitenwereld, in het dagelijks leven.

Allereerst valt op dat in vrijwel alle interviews in meer of mindere mate sprake is van tegenwerkende personages. In die gevallen waar het bezinningscentrum als oefenplaats wél uit de verf komt geldt echter dat deze alleen in het verleden een rol speelden, ofwel dat de steunende en tegenwerkende personages in het heden elkaar in evenwicht houden. In geen van deze gevallen is er sprake van een onvrede die juist wordt veroorzaakt door tegenwerkende personages in het heden van het dagelijks leven.

Waar het dagelijks leven in het heden dus minstens “neutrale” plaats is kan het bezinningscentrum inderdaad als een plaats fungeren waar vaardigheden worden opgedaan om de onvrede of het gemis, die de eerste aanleiding waren om naar het bezinningscentrum te gaan, het hoofd te bieden in het dagelijks leven. In dat geval worden de respondent de vaardigheden aangereikt om uit een crisis-situatie te komen, een verlies te dragen of opnieuw tot genieten te komen. Het gaat daarbij steeds om existentiële motieven; dit in tegenstelling tot die motieven waarbij wél sprake is van overwegende tegenwerking in het dagelijks leven en waarbij de motieven eerder affectief van aard zijn. Andere respondenten doen in het bezinningscentrum vaardigheden op om richting te vinden in hun geloofsleven of meer eenheid te brengen in hun dagelijks leven. Ook hierbij is sprake van existentiële motieven.

Waar wél sprake is van tegenwerkende personages in het heden, blijkt het meteen een stuk lastiger om de in het bezinningscentrum wel degelijk opgedane vaardigheden of “gereedschappen” toe te passen in het dagelijks leven. Dit is in het bijzonder zo in de interviews waarin de eerste aanzet voor de gang naar het bezinningscentrum

wordt gevormd door onvrede die juist wordt veroorzaakt door tegenwerkende personages in het heden van het dagelijks leven. Heel pregnant is dit in die interviews waarin sprake is van een streven naar acceptatie door de (als tegenwerkend neergezette) personages in het dagelijks leven. Dit kan gaan om acceptatie in het kerkelijk leven, maar ook om een streven naar eenheid, die niet bereikt wordt met mensen uit de eigen geloofskring. Er kan ook sprake zijn van (niet nader gedefinieerde) personages in de buitenwereld in algemene (seculiere) zin. In alle gevallen is er sprake van affectieve motieven die op relatie gericht zijn. Kennelijk heeft het bezinningscentrum in deze gevallen niet de gereedschappen voorhanden om als oefenplaats te kunnen fungeren.

6.2.4.2 Vrijplaats: alleen gemankeerde oefenplaats?

Het bezinningscentrum slaagt dus lang niet altijd als oefenplaats. Uit de interviews komt echter ook naar voren dat er in dat geval méér aan de hand is dan alleen een gemankeerde oefenplaats. We zagen zojuist dat een bezinningscentrum met name faalt als oefenplaats in die gevallen waarin sprake is van een streven naar acceptatie door relevante personages in het dagelijks leven. In al deze interviews is echter wél sprake van acceptatie in het bezinningscentrum zelf: hier wordt de respondent serieus genomen, bestaat ademruimte voor de respondent, kan zij of hij zichzelf zijn. Waar het bezinningscentrum als oefenplaats niet slaagt, krijgt het vaak de functie van vrijplaats: de plaats waar mogelijk is wat niet mogelijk blijkt in het dagelijks leven. Dit lijkt vooral samen te hangen met het feit dat de in het bezinningscentrum optredende personages een andere opstelling hebben dan die in de buitenwereld. De personages in de buitenwereld werken tegen, geven geen ruimte, weigeren acceptatie. De personages in het bezinningscentrum werken mee, geven wél ruimte en bieden de respondent juist wel acceptatie.

6.2.4.3 Vrijplaats op zichzelf

Deze functie van vrijplaats kan overigens ook optreden zonder een directe koppeling aan het dagelijks leven. In het tiende interview is sprake van een vrijwel volledige scheiding tussen bezinningscentrum en dagelijks leven. Wél is er in dit interview sprake van een vrijplaats-motief in de zin dat in het bezinningscentrum mogelijk is wat in het dagelijks leven niet mogelijk is; in dit geval het zoeken naar een vorm van religie die past bij wat voor de respondent van belang is. De koppeling van dit zoeken met het dagelijks leven ontbreekt echter. Religie wordt wel gezocht, maar is kennelijk niet relevant voor het dagelijks leven. In het vijfde interview is sprake van een andere vorm van het vrijplaats-motief: hier heeft de respondent het kennelijk opgegeven om wat hij in het bezinningscentrum vindt nog in het dagelijks leven in te brengen. Hij is gelukkig met wat hij in het bezinningscentrum vindt. Als dit aansluit bij bepaalde

personages in het dagelijks leven is dit fijn, als dit niet aansluit streeft hij er ook niet (meer) naar. Mogelijk is het niet toevallig dat het hier gaat om de jongste én om de oudste van alle respondenten. Bij de jongste respondent is denkbaar dat het om een “nog niet” gaat: de koppeling tussen (in haar geval) enerzijds haar dagelijks leven en anderzijds de religie waar zij in het bezinningscentrum mee te maken krijgt, wordt nu niet gemaakt maar in een later stadium mogelijk wél. Al is dit vooralsnog een kwestie van speculeren. Bij de oudste respondent is in ieder geval sprake van een “niet meer”: de kloof tussen geloofsgenoten enerzijds en medestanders en vrienden anderzijds lijkt nu als gegeven aanvaard te worden, waar de re-constructie van zijn vroegere leven nog helemaal in het teken stond van het streven naar eenheid.

6.2.4.4 Niet-nagestreefde elementen in een vrijplaats

Er kan echter nog meer aan de hand zijn in een vrijplaats. Zoals we gezien hebben komt het in verschillende interviews voor dat het aanvankelijke streven van een respondent niet in het dagelijks leven gerealiseerd wordt, maar dat er wel andere veranderingen plaatsvinden als gevolg van de gang naar het bezinningscentrum. In dit geval zouden we kunnen spreken van secundaire motieven; niet in de zin dat deze van secundair belang zijn, maar wel: in die zin dat ze in de tijd pas later komen. Deze motieven waren geen directe aanleiding om naar het bezinningscentrum te gaan, maar wel om er — na de eerste gang — heen te blijven gaan.

Van deze situaties moeten met name genoemd worden:

- a. openheid en steun van personages in het bezinningscentrum: hierdoor wordt de situatie in het dagelijks leven niet opgelost, maar is ze wel beter uit te houden;
- b. acceptatie die niet plaatsvindt in de kerkelijke buitenwereld waarin ze nagestreefd wordt, maar wel in de familiekring. Feitelijk blijft hierin de functie van het bezinningscentrum als oefenplaats overeind, maar worden de opgedane vaardigheden op een andere plaats toegepast dan oorspronkelijk de intentie was van de respondent.

In beide gevallen wordt de motivatie getekend door affectief-relatieve motieven.

6.2.4.5 Slotopmerking

Bij het oefenplaats/vrijplaats-complex van motieven lijkt vaak sprake van dubbele signalen van de respondenten. Aan de ene kant zoekt men soms een oefenplaats, maar aan de andere kant ligt dan veel meer de nadruk op het bezinningscentrum als vrijplaats. Het geeft ook aan hoe complex motivatie is. De motivatie die men aanvankelijk had om naar het bezinningscentrum te gaan blijkt meermalen verderop in het interview niet meer zo van belang; er hebben zich inmiddels andere motivaties ontwikkeld die de respondent ertoe aanzetten om het bezinningscentrum te blijven

bezoeken. Toch betekent dit niet dat de aanvankelijke motivatie helemaal niet meer van belang is, al was het maar omdat deze de ontwikkeling van de latere motivatie mogelijk maakte. Opvallend is dat dit vooral gebeurt waar sprake is van affectief-relatieve motieven, met name van het acceptatie-motief.

6.2.5 *Buiten het oefenplaats/vrijplaats-motief: rust en stilte*

Hoewel het oefenplaats/vrijplaats-motief een belangrijke rol speelt in een groot deel van de interviews, is er in de interviews ook een motief terug te vinden dat zich onttrekt aan de vaardigheden/"gereedschappen"-sfeer. Dit is het motief van rust en stilte, dat soms expliciet gezocht wordt (zo bij Bregtje Diekman) en zich soms als onverwachte vondst voordoet (zo bij Karel Marijnissen). Hoewel dit motief feitelijk alleen in de interviews van Karel Marijnissen en Bregtje Diekman expliciet naar voren komt — en, als we "stilte" als een vorm van rust opvatten, ook bij Vera Davids — is het iets dat in veel meer interviews een rol blijkt te spelen. Daarbij valt overigens op dat daar waar rust als "gevonden" wordt neergezet — dat is: niet aanvankelijk bewust gezocht — het vaak ruimte biedt voor andere, evenmin aanvankelijk bewust gezochte motieven. Dit zijn de motieven die voortkomen uit wat ik voorlopig "het onverwachte" zal noemen. Op deze soort motieven kom ik in een volgende paragraaf nog terug.

6.2.6 *De vraag rond identiteit*

In de eerder geschetste condities voor het verstaan van de tekst kwam de centrale plaats naar voren van identiteitsvorming in de reflexief-moderne context. Deze zou problematisch zijn geworden door de ontworteling van het individu uit traditionele instituties en verbanden. Tegelijk, zo zou ik er hier aan willen toevoegen, is door diezelfde ontworteling — en door de verschuiving van collectief naar individu in het algemeen — de identiteit van het individu veel centraler komen te staan dan in eerdere generaties het geval was.

Uit de analyses van de interviews is onder andere naar voren gekomen dat de gang naar een bezinningscentrum in alle gevallen een individuele keuze is geweest, vanuit motieven die betrekking hebben op de individuele respondenten. Ook zijn we gestuit op de spanning tussen gegevenheid en eigenheid, die minstens in een deel van de interviewteksten een rol speelt. Tenslotte zijn we motieven tegengekomen die wijzen op een zoeken naar acceptatie en/of eenheid. Dit alles wijst erop dat er een verband bestaat tussen de gang naar een bezinningscentrum en de vraag rond de identiteit van het individu.

Met het beschouwen van de vraag rond identiteit, en wat de interviewteksten hierover te zeggen hebben, betreden we de ruimte voor de duiding van het discours.¹³ Aan het begin van dit onderzoek hebben we bekeken wat verschillende sociale wetenschappers te zeggen hebben over identiteit in de reflexieve moderniteit. Ik zou willen beginnen met een korte recapitulatie hiervan.

In hoofdstuk 1 wees ik op — in de woorden van Anthony Giddens — de noodzaak tot het vormen van een reflexieve identiteit¹⁴: een identiteit die in belangrijke mate afhankelijk is van de (in meer of mindere mate bewuste) keuzes van het individu. Er zou ook in belangrijke mate sprake zijn van een constructie-karakter van de reflexief-moderne identiteit, waarbij identiteit voortkomt uit het steeds weer tot stand brengen van samenhang in de eigen levensgeschiedenis. We zouden kunnen zeggen dat in de moderniteit de grote verhalen van de grote ideologieën hebben plaatsgemaakt voor het kleine individuele verhaal. De moderne identiteit is, om met Giddens te spreken, niet alleen reflexief maar ook intern referentieel geworden: ze verwijst niet naar een groter verhaal buiten zichzelf, maar alleen naar het eigen verhaal. Pas in tweede instantie verwijst ze eventueel naar het individu als, bijvoorbeeld, onderdeel van een gemeenschap.

Dit is een beeld dat aan de ene kant overeenkomt met dat van veel respondenten in dit onderzoek: het eigen levensverhaal is een referentiepunt dat voortdurend terugkomt. Hierbij wordt in verschillende interviews een directe verbinding gelegd tussen de motieven om naar het bezinningscentrum te gaan en het eigen verleden. Het vinden van een doorlopende lijn hierin wordt benadrukt.

Aan de andere kant is één van de opvallende fenomenen in de interviews dat het zoeken naar identiteit door respondenten op gespannen voet staat met wat in de samenleving gangbaar is. Minstens twee van mijn respondenten zijn bij een bezinningscentrum terecht gekomen na een crisis die werd veroorzaakt door het verliezen van hun baan, en ervaren deze crisis naderhand als een “blessing in disguise”. De prestatiedwang van de markteconomie wordt door hen klaarblijkelijk als verstikkend ervaren. Ook andere respondenten doen uitspraken in die richting. Vaak worden de bezinningsactiviteiten waar zij aan deelnemen door hen ervaren als een tegengewicht tot die prestatiedwang, als een oase of pleisterplaats. Voor sommigen neemt de betekenis die zij hechten aan van binnen-uit leven — als tegengestelde van leven zoals de conventie of de buitenwereld hen dat opdringt — zodoende de vorm aan van kritiek op de huidige samenleving. Identiteit wordt hier dus minstens gedeeltelijk

¹³ Men zou kunnen betogen dat hetgene dat de sociologen erover schrijven ook zelf weer onze eigen cultuur beïnvloedt en onze manier van onszelf identificeren. In dat geval zouden ze zowel behoren tot de condities van het verstaan als tot de ruimte voor de duiding. Wat ik in deze paragraaf echter beoog is een kritische check op de sociologen die ik in hoofdstuk 1 aan het woord heb gelaten, met name A. Giddens.

¹⁴ Zie 1.3: Individuen in de reflexieve moderniteit (p. 13vv.).

geconstrueerd “tegen de (heersende) stroom in”.

Voorts wordt er in verschillende interviews wel degelijk een plaats voor gemeenschap ingeruimd in de identiteitsvorming. Deze is echter nadrukkelijk reflexief-modern: het gaat om een zelf-gekozen gemeenschap waarin aanvaarding ervaren wordt. De respondent wordt in deze gemeenschap geaccepteerd zoals zij/hij is. Dit legt echter ook een ruimte open voor kritische feedback van anderen in die gemeenschap. Het gaat, met andere woorden, om méér dan alleen acceptatie; er wordt ook van elkaar geleerd. De ervaring van gemeenschap komt vooral voor bij respondenten die aangeven dat ze zichzelf ervaren als ‘anders’ dan wat gangbaar is of wat van hen verwacht wordt. Voor deze respondenten is het deelnemen aan bezinningsactiviteiten vaak een openbaring, in die zin dat zij daar anderen ontmoeten die eveneens ‘anders’ zijn. Zoals het verwoord wordt in het interview met Bregtje Diekman: “een soort bevestiging toch, van dat er meer mensen zijn zoals jij (...) ik ben niet de enige gek die af en toe gewoon van mens tot mens wil praten”.

6.2.7 Motieven uit de interviews: religieuze en existentiële betrokkenheid

Al eerder heb ik opgemerkt dat religiositeit zich in de reflexief-moderne maatschappelijke context doorgaans bevindt op een schaal tussen relativisme en traditionalisme, waarbij de meeste (maar niet alle) bezinningscentra neigen naar de kant van het relativisme. We hebben ook gezien — aan de hand van het onderzoek naar identiteit van katholieke scholen — dat dit een wat ééndimensionele kijk is op de houding van centra met betrekking tot de christelijke traditie. Er kan sprake zijn van een openheid voor andere stromingen dan de christelijke terwijl tegelijk grote waarde wordt gehecht aan de eigen christelijke identiteit.¹⁵ Ook bij de respondenten geldt dat een ééndimensionele schaal geen recht doet aan de werkelijke situatie. Weliswaar is een belangrijk deel van hen niet expliciet christelijk, maar dit betekent geenszins dat men daarmee ook “on-gelovig” is. Hoewel er bij slechts een deel sprake is van christelijke gelovigheid, ligt de situatie over het geheel gezien genuanceerder.

Toke Elshof maakt in haar onderzoek een onderscheid tussen religiositeit en godsdienstigheid. Religiositeit heeft in dit verband betrekking op iedere overschrijdende waardenoriëntatie. Godsdienstigheid kan opgevat worden als een specifieke vorm van religiositeit, namelijk die religiositeit die gestoeld is op een godsdienstige traditie, in haar onderzoek de rooms-katholieke traditie.¹⁶ Dit is ook voor dit onderzoek een relevant onderscheid. Daarnaast zou ik bovendien het begrip existentiële betrokkenheid willen hanteren als een meer specifieke vorm van religieuze betrokkenheid. Het onderscheid wordt hierbij niet gevormd door het al dan niet gestoeld

¹⁵ Vgl. Pollefeyt/Bouwens 2010, 205 vv.

¹⁶ Elshof 2008, 34.

zijn op een godsdienstige traditie, maar door de intensiteit en de mate van relevantie voor het (dagelijks) leven van de respondent. Deze kan zowel betrekking hebben op godsdienstige religieuze betrokkenheid — dat is: religieuze betrokkenheid die bovendien gestoeld is op een godsdienstige traditie — als op niet-godsdienstige religieuze betrokkenheid. Dit onderscheid houdt nadrukkelijk de mogelijkheid open van een religieuze betrokkenheid die niet expliciet godsdienstig van aard is maar wél het leven zodanig vorm geeft dat de term “religieuze betrokkenheid” tekort schiet. Daarom zal hieronder de term “existentiële betrokkenheid” gebruikt worden voor die religieuze betrokkenheid die in belangrijke mate het dagelijks leven vormgeeft. Deze hoeft dus niet per definitie godsdienstig te gekleurd zijn. In ieder geval geldt wél dat er steeds sprake is van een *gekozen* positie.

Het al dan niet godsdienstige karakter van religieuze betrokkenheid komt met name tot uitdrukking in de figurativiteit van de verschillende interviews. In de figuratieve trajecten komen figuren terug uit de christelijke traditie, maar ook uit andere tradities (zoals de boeddhistische zen-traditie of het Tibetaanse boeddhisme) of veel algemener verwoorde figuren. Zo spreekt Nora Walters over “het spirituele” zonder nadere specificatie,¹⁷ en gebruikt Naomi Terpstra verschillende beelden die heel persoonlijk zijn, zoals de “poel van vrede” en de “adelaar”.¹⁸ Het is goed mogelijk dat deze beelden wel in indirecte zin ontleend zijn aan de christelijke (of een andere) traditie en vervolgens persoonlijk ingekleurd. Zowel het beeld van een watervlakte als dat van een arend of adelaar hebben christelijke connotaties. Ook is het goed mogelijk dat met name het beeld van de adelaar door de van oorsprong Amerikaanse Naomi ontleend wordt aan de “Native American”-traditie.

Waar wél sprake is van min of meer traditionele figuren — met name in de interviews met Vera Davids en Jan Dirkzwager — worden overigens ook deze in de tekst ingebracht vanuit een gekozen positie. Jan Dirkzwager doet nadrukkelijk een beroep op jeugdervaringen,¹⁹ maar juist de nadrukkelijkheid van dit beroep wijst op de eigen keuze, in dit geval — in de verwoordingen van de respondent — tegen de heersende stroom van laksheid in.²⁰

Bij een deel van de interviews is sprake van geen of slechts zeer terloopse existentiële betrokkenheid. Dit is wellicht het duidelijkste in de interviews met Nora Walters en Nienke Zaaier. Nienke spreekt in haar interview echter wél meermalen over het Tibetaanse boeddhisme, dat haar tot bepaalde inzichten heeft gebracht en ook tot steun is.²¹ In het interview met Bregtje Diekman is niet zozeer sprake van betrokken-

¹⁷ Zie 4.6: interview Nora Walters, segm. 17 (p. 147).

¹⁸ Zie 4.12: interview Naomi Terpstra, segm. 42 en 69 (p. 229v).

¹⁹ Zie 4.9: interview Jan Dirkzwager, segm. 2 (p. 189).

²⁰ Zie 4.9: interview Jan Dirkzwager, segm. 37 (p. 192).

²¹ Zie 4.11: interview Nienke Zaaier, segm. 8 (p. 165); zie ook 4.11.2.1 (p. 167v.).

heid als wel van zoeken, hoewel het onduidelijk blijft hoe intens dit zoeken is.

In een belangrijk deel van de interviews is wél sprake van een religieuze betrokkenheid die in hoge mate het dagelijks leven vormgeeft. Bij een aantal respondenten is deze expliciet godsdienstig gekleurd, en wel christelijk godsdienstig: de God van de christelijke traditie is een duidelijke actor in het verhaal. Bij deze respondenten kunnen we zonder reserve spreken van gelovigheid. Dit is het geval bij onder andere Jan Dirkzwager en Vera Davids, al geeft Vera aan dat haar betrokkenheid op God in het dagelijks leven moeilijker vol te houden is dan in het bezinningscentrum.²² Bij Frits Cornelissen is misschien wel het duidelijkst sprake van een betrokkenheid die ook in schijnbaar banale aspecten van het dagelijks leven — hij noemt met name zijn omgang met collega's — tot uitdrukking komt.²³ Dit sluit aan bij de algehele strekking van zijn verhaal, dat feitelijk het verhaal is van ontdekking van een kloosterroeping.²⁴ Het is immers eigen aan het religieuze leven — althans de intentie ervan — dat geestelijk leven en dagelijks leven een eenheid vormen.

In de interviews met Karel Marijnissen, Ko Borst en Henk Driessen komt existentiële — en godsdienstige — betrokkenheid vooral tot uiting in de betrokkenheid op de eigen parochie (of althans de medestanders hierbinnen), of op het eigen pastorale werk. Er is hier niet zozeer sprake van een persoonlijke gerichtheid op God, maar wel van een gerichtheid op andere mensen. Bij Karel Marijnissen neemt dit de vorm aan van gerichtheid op medestanders binnen de parochie en op de tegenstanders hiervan.²⁵ De parochie staat centraal, al is er wél sprake van een zekere openheid voor onverwachte en indringende ervaringen, dat zich uit in de waardering voor de (onverwachts) gevonden rust in het bezinningscentrum.²⁶ Dit is overigens iets dat vrijwel alle gelovig-betrokken respondenten met elkaar delen. Bij Ko Borst is de aandacht vooral gericht op zijn eigen positie in de parochie, waar hem de gelegenheid ontzegd wordt om zijn priesterlijke competentie uit te oefenen.²⁷ Maar ook hier is sprake van openheid voor het onverwachte, dat zich in het interview met Ko uit in de vorm van de boom die de kerk van San Stefano binnendringt.²⁸ In het interview met Henk Driessen is vooral sprake van gerichtheid op gemeenschap van gelijkgezinden, die opmerkelijk genoeg juist niet behoren tot de eigen gemeenschap.²⁹ Ook hier is weer sprake van openheid voor het onverwachte, in het door Henk vertelde verhaal van de kennelijk plotseling en

²² Zie 4.7: interview Vera Davids, segm. 68 (p. 164).

²³ Zie 4.8: interview Frits Cornelissen, segm. 23 (p. 134).

²⁴ Zie 4.8.3.3 (p. 188.).

²⁵ Zie 4.3.2.1 (p. 79v.).

²⁶ Zie 4.3.2.3 (p. 108).

²⁷ Zie 4.4.2.4 (p. 127v.).

²⁸ Zie 4.4.2.3 (p. 124vv.).

²⁹ Zie 4.5.2.3 (p. 139vv.).

onverwacht gevonden eenheid in beschouwing van de betekenis van het avondmaal.³⁰

Duidelijke voorbeelden van niet-godsdienstige existentiële betrokkenheid zijn te vinden bij Netty Duives en Naomi Terpstra.³¹ Beider leven wordt, op verschillende manieren, in hoge mate gevormd door de meditatie die zij beoefenen. Hierbij is bij Naomi wellicht het sterkste sprake van de eerder genoemde openheid voor het onverwachte. Uit het interview spreekt een sterke intuïtie voor ervaringen die het alledaagse overstijgen, zonder dat dit direct een godsdienstige invulling krijgt.³² Er zou echter in het geval van Naomi heel goed sprake kunnen zijn van een existentiële betrokkenheid die zó diep gaat dat ze godsdienstige conventies irrelevant maakt.

In een deel van de interviews komt betrokkenheid voor die zich uit in het deelnemen aan welomschreven activiteiten zoals meditatie. Dit zou kunnen aansluiten bij de eerder gevonden veronderstelling dat verbondenheid van individuen met een traditie zich vaak alleen nog maar laat uitdrukken in termen van belangstelling en behoeften.³³ Bij Berthe Jaspers heeft de betrokkenheid een duidelijk christelijk geïnspireerd karakter, wat zich uit in de vertelling van haar jeugdherinnering en het feit dat het uiteindelijk de vorm aanneemt van contemplatief gebed.³⁴ Bij Netty Duives is sprake van een situatie waarin haar dagelijks leven in belangrijke mate gekleurd wordt door haar (zen)meditatie-activiteit, zonder dat dit specifiek een godsdienstige inkleuring krijgt — hoewel juist de ontmoeting tussen de christelijke kloostertraditie en de zen-traditie een belangrijke rol speelt in dit interview.³⁵ Haar eerdere betrokkenheid op de christelijke traditie lijkt in het heden niet echt meer een rol te spelen.

6.2.8 *Behoeft of verlangen?*

Als we “behoefden” beschouwen als iets dat van de persoon uitgaat, dat om bevrediging vraagt en een uitdrukking is van wat men nodig heeft³⁶ is echter de vraag of we het deelnemen aan wel-omschreven activiteiten in alle gevallen op het conto van “behoefden” kunnen schrijven. Bij de twee hierboven als voorbeeld aangehaalde respondenten is er sprake van iets dat hun leven in belangrijke mate kleurt, dat van wezenlijke betekenis is. In het geval van Netty is er zelfs sprake van iets dat de praktische inrichting van haar leven ingrijpend veranderd heeft en waarin zij ook anderen laat delen. De vraag is dan of “behoefte” de lading wel dekt. Is het niet juister om van dergelijke betekenisvolle activiteiten te zeggen dat ze tegemoetkomen aan een

³⁰ Ibid.

³¹ Zie 4.1.3.3 (p. 80v.), 4.12.3.1 (p. 240v.).

³² Zie 4.12.3.1 (p. 240v.).

³³ Vgl. 1.4: Geloven in een plurale werkelijkheid (p. 18vv.).

³⁴ Zie 4.2.3.3 (p. 100v.).

³⁵ Zie 4.1.3.1 (p. 79v.).

³⁶ Vgl. Van Harskamp 2000, 13 vv.

verlangen? Dit is een onderscheid dat in onze Nederlandse taal niet éénduidig is en dat daarom verheldering behoeft. In dit verband zou ik het woord “behoefte” (Latijn: *necessitas*) willen gebruiken om iets aan te geven dat men nodig heeft en het woord “verlangen” (Latijn: *desiderium*) om iets aan te geven dat niet louter om de persoon zelf draait, maar dat dieper gaat. Een behoefte gaat uit van de persoon; zij is te bevredigen, en houdt op dat moment minstens even op te bestaan. Bij een verlangen spreken we daarentegen niet over bevredigen maar over vervullen, wat impliceert dat het verlangen wel degelijk blijft bestaan en als het ware een eigen leven leidt dat niet alléén van de persoon zelf uitgaat. Het blijft wenken aan de horizon, alleen is het nog “voller” geworden. Het gaat niet meer simpelweg om “iets nodig hebben” en de opheffing van dit gemis, maar om iets dat naar menselijke maatstaven niet te bevredigen is. In dit verband wijs ik ook weer op het onderzoek van Wiel Smeets, die onder andere de studies aanhaalt van Luckmann en Berger over het construeren van zingevingssystemen,³⁷ maar ook die van Allport en diens concepten van “extrinsic religion” en “intrinsic religion”.³⁸ In het geval van louter constructie is het waarschijnlijk terecht om van behoefte te spreken: men heeft nood aan iets en zoekt actief wegen om hieraan tegemoet te komen. Maar in bovengenoemde voorbeelden is er niet louter sprake van constructie door de betreffende respondent; deze laat zich in zekere zin leiden door iets dat ouder, groter, breder is dan zijzelf. Het gaat, met andere woorden, om een (religieus van aard zijnd) verlangen. Het is een verlangen dat mogelijk raakt aan het beroemde adagium waarmee Augustinus zijn *Confessiones* begint: “Rusteloos is ons hart, totdat het rust in U³⁹”.

Hans van den Bosch haalt dit adagium aan in zijn overwegingen over de toekomst van de parochiecatechese als hij spreekt over het natuurlijk Godsverlangen, dat het verlangen van de mens tot vindplaats van God maakt.⁴⁰ Het wezenlijke van dit verlangen is niet alleen dat het verlangen zelf de mens overstijgt, maar ook dat de vervulling ervan de menselijke mogelijkheden overstijgt: de mens bereikt het doel niet op eigen kracht maar door de vrije gave van Gods openbaring, die in de christelijke traditie wordt belichaamd door de weg die Christus gewezen heeft. De navolging van Christus is een weg tot vervulling van het menselijke Godsverlangen. Van den Bosch pleit in het verlengde hiervan voor een mystagogische catechese (of: “pedagogie van het verlangen”) die begint bij een interpretatieproces van levens- en transcendentie-ervaringen. Dit impliceert dat openbaring en ervaring geen antithese vormen, maar dat ervaring — mits in verbinding gebracht met de waarheid vanuit de

37 W. Smeets 2004, 276.

38 W. Smeets 2004, 277v.

39 Belijdenissen 1,1,1. Hier in het Nederlands geciteerd omdat gebruik is gemaakt van de Nederlandse vertaling.

40 Van den Bosch 2011, 159.

traditie — juist een ingang is tot doorleefde waarheid.

6.3 Het onverwachte

In het voorgaande heb ik al eens het verschijnsel aangestipt, dat er in sommige interviews sprake is van motivaties die niet voorkomen uit wat bewust gezocht wordt, maar wat “gevonden” wordt. Ik heb dit in 6.2.3 met name betrokken op de rust, die door een deel van de respondenten gevonden wordt. Deze vormt voor hen een motivatie om naar het bezinningscentrum te blijven gaan, en maakt bovendien andere ontwikkelingen mogelijk. De “gevonden” motivaties komen echter ook op andere plaatsen voor. Ze doen zich steeds voor bij ervaringen die door de respondent gekarakteriseerd worden als *onverwacht*. Voorbeelden hiervan zijn de interviews met respectievelijk Karel Marijnissen en Naomi Terpstra.

Karel vertelt dat zijn eerste indruk van het klooster er een van “saaïheid” was vanwege de sobere inrichting van het klooster, maar dat hij zeer kort na die eerste indruk als het ware overvallen wordt door de rust die uitgaat van datzelfde klooster.⁴¹ Het is een rust die veel losmaakt: niet alleen de herinnering aan zijn eigen klooster-verleden, maar kennelijk ook een grotere openheid voor (opbouwende) kritiek op zijn problemen met de kerkelijke autoriteiten. Hierbij zijn de kloosterlingen met name behulpzaam. Het lijkt aannemelijk dat de door Karel gevonden rust — en daarmee zijn positieve houding tegenover dit klooster — in belangrijke mate bijdraagt aan het belang dat hij hecht aan de inbreng van de bewoners ervan.

Waar de onverwachte ervaring van rust vandaan komt, wordt in dit interview niet expliciet. Aangezien het in de interviewtekst vrijwel direct ná de eerder ervaren saaïheid wordt ingebracht, zouden we echter kunnen vermoeden dat het een met het ander samenhangt: dat juist de sobere inrichting van het klooster — in combinatie met het eveneens in dit verband genoemde gebedsritme — de ervaring van rust mogelijk maakt. Met andere woorden: dat de wijze waarop het klooster als geheel opgezet is de randvoorwaarden schept die deze ervaring mogelijk maakt. Ik spreek hier met opzet over randvoorwaarden. De ervaring van rust doet zich namelijk — kennelijk — dermate onverwacht én indringend voor, dat deze niet zomaar “een-op-een” kan worden toegeschreven aan de inrichting van het klooster. De mogelijkhedenvoorwaarden zijn geschapen, maar of deze aanslaan hangt nog altijd af van degene die erin binnentreedt — en mogelijk ook van andere, veel minder makkelijk te omschrijven factoren. Opvallend is in dit interview wél dat door het eerdere oordeel van “saaïheid” de indruk wordt gewekt dat de respondent op dat moment niet echt openstond voor onverwachte ervaringen; zijn oordeel was als het ware al afgesloten. Dit maakt het

41 Zie 4.3: interview Karel Marijnissen, segm. 21–24 (p. 102).

contrast met de onverwachte en indringende rust-ervaring des te sterker.

In het interview met Naomi Terpstra is sprake van een aantal onverwachte ervaringen, die eveneens opvallen door een suggestie dat de respondent op dat moment nadrukkelijk met haar eigen “spoor” bezig was en in zekere zin overvallen werd door de ervaring. Hiervan is sprake bij de ziekenhuis-scène, waarin de respondent bewust bezig is om haar geliefde als het ware toestemming te geven om te gaan en er plotseling achter komt dat hij nog aanwezig is.⁴² Verderop in het interview verhaalt de respondent over een wandeling waarin zij bewust bezig is met een gesprek met de overleden geliefde en dan — ook weer — overvallen wordt door een ervaring van aanwezigheid, die zij in dit geval omschrijft als een “poel van vrede”.⁴³ Ook hier is — min of meer vergelijkbaar met het interview met Karel Marijnissen — sprake van fysieke omstandigheden die de ervaring mede mogelijk maken (de apparatuur in het ziekenhuis die aangeeft dat de geliefde nog ademt, en de omgeving waarin zij een wandeling maakt), die als het ware de randvoorwaarden voor de ervaring vertegenwoordigen. Tegelijk zijn de ervaringen dermate onverwacht en indringend dat hun voorkomen niet alleen aan deze fysieke omgeving toegeschreven kan worden, noch aan de respons van de respondent erop. Er is kennelijk meer aan de hand, maar dit is niet eenvoudig te omschrijven. In het interview met Naomi wordt hierbij overigens geen verband gelegd met het bezinningscentrum waar zij mediteert. Het centrum lijkt in haar geval meer de rol te vervullen van ondersteuning bij de — noodzakelijke — inspanningen om haar leven zonder de gestorven geliefde voort te zetten.

Uit de voorgaande twee voorbeelden mag blijken dat het lastig is om de onverwachte en indringende ervaringen, die in sommige interviews zo’n belangrijke rol spelen, precies te omschrijven. Dit komt overeen met de interviewteksten zelf: ook hierin is de beschrijving van deze ervaringen fragmentarisch en komt ze zoekend tot stand — als ze hoe dan ook al tot stand komt. Wat ik zelf nu over deze ervaringen schrijf, schrijf ik met de nodige voorzichtigheid en voorbehoud.

De ervaringen waarvan sprake is, zijn niet geheel toe te schrijven aan de omstandigheden en evenmin geheel aan de respons van de respondent hierop. Ze kenmerken zich door een geheel eigen zeggingskracht. Voor een nadere duiding van dit soort ervaringen wil ik een beroep doen op de fenomenologie van Jean-Luc Marion, die al eerder door Gerard Lukken op vruchtbare wijze is ingezet voor een duiding van rituelen als empirische werkelijkheid, die zich minstens voor een deel voordoet als een onze waarneming overstijgende *gegevenheid*.⁴⁴ Marion spreekt over “verzadigde fenomenen” (*phénomènes saturés*): fenomenen die verzadigd zijn van “gegevenheid”

⁴² Zie 4.12: interview Naomi Terpstra, segm. 19 (p. 229).

⁴³ Ibid, segm. 42 (p. 229).

⁴⁴ Lukken 2007, 155.

(*donné*).⁴⁵ Dergelijke fenomenen — waarbij het kan gaan om zeer alledaagse en nabije dingen — openbaren zich als een alteriteit. Dit is echter geen pure transcendentie, maar een immanente alteriteit. Lukken grijpt hierbij terug op de Belijdenissen van Augustinus, waarin God als *interior intimo meo* wordt benoemd, “dieper dan mijn binnenste”.⁴⁶

Bij de eerder genoemde ervaringen van sommige van de respondenten in dit onderzoek is inderdaad sprake van een eigenstandigheid die zich voordoet als “een handreiking vanaf de overkant”. Ze hebben het karakter van een “gevonden worden”. Het vinden van de juiste omgeving voor bezinning is klaarblijkelijk geen puur autonoom proces en ook geen kwestie van toevallig op de juiste plek terecht komen. In de interviewteksten lijkt sprake te zijn van een ongeziene of geïmpliceerde actor waardoor de respondent “gevonden” wordt, of misschien is het accurater om te zeggen dat de respondent minstens de *ervaring* heeft van “gevonden worden”. Het vinden is niet iets wat zij zelf doen maar wat de respondent overkomt. De alteriteit van deze ervaringen, het gevonden-worden, komt voort uit een overschot aan gegevenheid *in* deze ervaringen. Aldus doet ze zich voor als een immanente alteriteit, die het karakter draagt van een openbaring in de ervaring zelf.

De genoemde “openbarings”-ervaringen gaan over het algemeen verder dan alleen het vinden van een goede plaats voor bezinning. Het gaat ook vaak om het vinden van ruimte die andere dingen mogelijk maakt en in gang zet. We zouden — opnieuw: met de nodige voorzichtigheid — kunnen zeggen dat er in verschillende interviews een element is van genade, waarbij er overigens wel volop wordt meegewerkt aan die genade. Dit gebeurt door het bezinningscentrum, dat door inrichting en benadering de randvoorwaarden schept voor de onverwachte ervaring. Het gebeurt ook door de respondent, die minstens op het moment dat het gebeurt kennelijk bereid is om het “te laten gebeuren”. Niettemin zijn deze beide factoren wel noodzakelijke, maar niet voldoende voorwaarde. Er is meer aan de hand. Dat “meer” wordt door de respondenten maar zelden verwoord, met uitzondering waarschijnlijk van Vera Davids, die de onverwachts als weldadig ervaren stilte — waar ze eerst helemaal niet op gerekend had — nadrukkelijk als vindplaats van God aanduidt.⁴⁷ De overige respondenten die over onverwachte ervaringen spreken zijn minder specifiek. Dit doet echter niets af aan de indringendheid van de ervaringen. Hier is sprake van een element van alteriteit, of zelfs van mysterie, dat vanuit haar eigen aard zowel indringend als (relatief) onbenoembaar is.

45 Vgl. Lukken 2007, 154.

46 Vgl. Lukken 2007, 155; Belijdenissen III,6,11.

47 Zie 4.7: interview Vera Davids, segm. 32 (p. 162).

6.4 Conclusies

6.4.1 *Vanuit de respondenten gezien*

6.4.1.1 Oefenplaats, vrijplaats en dagelijks leven

We hebben gezien dat het voornaamste onderscheid tussen het bezinningscentrum als oefenplaats en het bezinningscentrum als vrijplaats wordt gevormd door de impact op het dagelijks leven van de respondent, en het al dan niet optreden van verandering hierin. In semiotische termen kunnen we zeggen dat het dagelijks leven de semantische as vormt van de spanning tussen oefenplaats en vrijplaats. De gezochte oefenplaats wordt tot vrijplaats als de verhoudingen in het dagelijks leven ongewijzigd blijven. Bij veel respondenten wordt de oorzaak hierbij gezocht in actoren in het dagelijks leven. Zeer saillant is dit als dit kerkelijke actoren betreft. Hierbij vindt in sommige gevallen niet de verlangde verandering plaats in de kerkelijke setting maar in de familiale setting. We zouden dit kunnen opvatten als een tussenvorm tussen oefenplaats en vrijplaats.

6.4.1.2 Bezinningscentrum en identiteit

Het eigen levensverhaal van de respondenten, en de doorlopende lijn hierin tussen het eigen verleden en de gang naar het bezinningscentrum, is een referentiepunt dat voortdurend terugkomt in de interviewteksten. Dit komt in grote lijnen overeen met wat bijvoorbeeld A. Giddens heeft geschreven over de reflexief-moderne identiteit. Het gaat gepaard aan het opvallende fenomeen dat het zoeken naar identiteit door respondenten op gespannen voet kan staan met wat in de samenleving gangbaar is. Voor sommigen neemt de betekenis die zij hechten aan van binnen-uit leven — als tegengestelde van leven zoals de conventie of de buitenwereld hen dat opdringt — de vorm aan van kritiek op de huidige samenleving. Voorts wordt er in verschillende interviews wel degelijk een plaats voor gemeenschap ingeruimd in de identiteitsvorming. Dit lijkt in tegenspraak met de veronderstelde strikte individualiteit van reflexief-moderne identiteitsvorming. Uit de interviews blijkt echter ook dat de gezochte gemeenschap, als zelfgekozen gemeenschap die een plaats biedt voor zowel acceptatie als kritische feedback, nadrukkelijk reflexief-modern is.

6.4.1.3 Motivaties en existentiële betrokkenheid

Bij het bespreken van religieuze betrokkenheid van de respondenten is de mogelijkheid opgelaten van een existentiële betrokkenheid — in de zin van een religieuze betrokkenheid die in belangrijke mate het dagelijks leven vormgeeft — die niet specifiek door een godsdienstige traditie gekleurd wordt. Bij een belangrijk deel van de respondenten is sprake van existentiële betrokkenheid, die bij weer een deel hiervan

christelijk godsdienstig gekleurd is. De gang naar het bezinningscentrum is dan niet zozeer het bevredigen van een behoefte als wel het ingaan op een dieper liggend verlangen. Bij die respondenten die existentiële betrokkenheid vertonen is opvallend vaak sprake van een samengaan hiervan met openheid voor onverwachte en indringende ervaringen, die vervolgens een rol spelen in een verschuiving in motivatie bij de respondent.

6.4.1.4 Buiten het eigen streven om: mysterie

De hierboven genoemde onverwachte en indringende ervaringen, die worden beschreven door een belangrijk deel van de gelovig-betrokken respondenten, zijn lastig precies te omschrijven, zowel door de respondenten in de interviewteksten zelf als door de analysant. De kennelijke ervaring van “gevonden worden” die spreekt uit de betreffende interviewteksten wordt vaak verwoord op een manier die een ervaring van transcendentie suggereert. Met enige voorzichtigheid zouden we kunnen spreken van een element van genade.

Het voorkomen van existentiële betrokkenheid en verlangen en dat van ervaringen van “gevonden worden” — of, in de bewoordingen van Gerard Lukken (in navolging van Jean-Luc Marion), ervaringen van immanente alteriteit — brengt ons terug op het pleidooi van Hans van den Bosch (en anderen) voor een mystagogische catechese: een catechese die welbewust haar ingangen vindt in het verlangen van mensen en in hun concrete levens- en transcendentie-ervaringen. Uit mijn onderzoek mag blijken dat deze ingangen in ieder geval bij deze respondenten zonder meer voorhanden zijn.

6.4.6 *Motivaties van de respondenten en de rol van de bezinningscentra*

In het voorgaande is — geheel in de geest van de onderzoeksvraag — vrijwel uitsluitend gekeken vanuit het oogpunt van de respondenten. Startpunt van het onderzoek was echter de bezinningscentra, en in het bijzonder de waarneming dat hier catechetische activiteiten plaatsvinden die kennelijk een — minstens gedeeltelijk — ander publiek trekken dan de catechetische activiteiten van parochies, dekenaten en bisdommen. Het wordt tijd om ook de bezinningscentra erbij te betrekken

6.4.6.1 Aansluiting tussen doelstellingen centra en motivaties respondenten

Een eerste interessante vraag is hoe de gevonden motieven — in het bijzonder de oefenplaats- en vrijplaatsmotieven in hun verschillende semantische inkleuringen — zich verhouden tot de doelstellingen van de bezinningscentra zelf. In een eerder hoofdstuk is al een inventarisatie gedaan van de doelstellingen van de verschillende bezinningscentra die bij het onderzoek betrokken waren. Veel ervan zijn geformuleerd rond het raakvlak van persoonlijke ontwikkeling of zoektocht van de deelnemers

en het contact met de christelijke traditie of met religieuze tradities in het algemeen. Twaalf van de centra die uit ordes of congregaties zijn voortgekomen noemen daarbij ook expliciet de traditie van waaruit het centrum is voortgekomen.⁴⁸

In de doelstellingen van de centra wordt doorgaans in algemene bewoordingen gesproken over een “persoonlijke ontwikkeling/zoektocht”. In de gevonden motieven in de interviews is echter vaak sprake van een ervaring van onvrede of gemis, al dan niet in gang gezet door een concrete gebeurtenis zoals ontslag of het verlies van een geliefde, die het startpunt vormt voor de gang naar het bezinningscentrum. Van dit element is maar sporadisch iets terug te vinden in de doelstellingen van de verschillende centra. Uiteraard kan de ervaring van onvrede of gemis niet los worden gezien van de persoonlijke ontwikkeling van de respondent. De zoektocht naar vaardigheden of instrumenten om onvrede of gemis aan te pakken leidt, zoals we gezien hebben, vaak tot een zoektocht naar persoonlijke ontwikkeling. Hoe dan ook is het element van het persoonlijke leven en de ontwikkeling hierin sterk aanwezig.

Dit is echter slechts één kant van de doelstelling van de meeste bezinningscentra. De andere kant van de doelstellingen van de centra betreft de christelijke traditie dan wel de religieuze tradities in het algemeen. Ook deze kant komt zoals we gezien hebben terug in de motivaties van de respondenten. Dat deze hierin veel verschillende vormen aanneemt sluit verder aan bij de doorgaans open formulering van de religieuze factor in de doelstellingen van de centra.

Uit het voorgaande kan de voorlopige conclusie worden getrokken dat de doelstellingen van de centra over het algemeen goed aansluiten bij datgene wat door de respondenten gezocht wordt. Wat in de doelstellingen van de centra minder tot uiting komt is het element van onvrede of gemis, dat in de motieven van de deelnemers sterk aanwezig is.

6.4.6.2 Verhouding tussen bezinningscentra en parochie

Een tweede belangwekkende vraag is — in het licht van het startpunt van dit onderzoek — de vraag naar de verhouding tussen de bezinningscentra en de parochiële (of zelfs dekenale/diocesane) kerk-organisatie. Hiervoor is in de interviews minder informatie terug te vinden dan voor de vorige vraag, al was het maar omdat slechts een deel van de respondenten ook betrokken is bij de kerk, katholiek of protestant. Die respondenten die kerkbetrokken zijn, blijken vaak een spannende verhouding te hebben met hun eigen kerk.⁴⁹ Dit komt het sterkst naar voren bij die interviews waarin de respondent naar acceptatie streeft door actoren in de kerkelijke buitenwereld (en dit streven niet gerealiseerd ziet). Deze respondenten zoeken juist in het

⁴⁸ Zie 3.2.2 (p. 39v.).

⁴⁹ Zie onder meer 4.3: interview Karel Marijnissen (p. 101vv.); 4.4: interview Ko Borst (p. 118vv.); 4.9: interview Jan Dirkzwager (p. 189vv.).

beziinningscentrum wat zij in de eigen parochie of gemeente niet vinden. Er is in zekere zin een situatie van tegenstelling: het beziinningscentrum is medestander, de kerkelijke omgeving is tegenstander. Het beziinningscentrum heeft in dit geval duidelijk een rol als vrijplaats ten opzichte van de kerkelijke omgeving, al kan het nog steeds als oefenplaats fungeren ten opzichte van andere aspecten van het dagelijks leven. De betrokken kerkelijke actoren kunnen daarbij de vorm aannemen van de kerkleiding of van de plaatselijke voorganger en/of kerkgemeenschap.

Daarnaast is een aantal kerkelijk betrokken respondenten niet op zoek naar acceptatie, maar bijvoorbeeld naar een plaats waar zij Gods aanwezigheid ervaren.⁵⁰ Ook hier is sprake van bij het beziinningscentrum vinden wat in het dagelijks kerkelijk leven niet gevonden wordt, maar er is geen sprake van een situatie van tegenstelling. Eerder zouden we kunnen zeggen dat hier het beziinningscentrum een aanvullende functie vervult ten opzichte van het dagelijks kerkelijk leven. Of we zonder meer kunnen stellen dat het beziinningscentrum in dit geval als oefenplaats fungeert, is daarbij een tweede; dit is ook afhankelijk van de plaats die de kerkelijke betrokkenheid inneemt in het geheel van het dagelijks leven.⁵¹ Mogelijk is in ieder geval ook sprake van een aanvullende functie van het beziinningscentrum op die plaatsen waar een respondent zich duidelijk positioneert als christen-gelovige, zonder dat er sprake is van een tegenstander-functie van parochie of gemeente, of zonder dat de parochie of gemeente ook maar ter sprake komt.⁵²

Weer een andere situatie doet zich voor waar een respondent een grote voorkeur heeft voor een min of meer kerkelijke omgeving voor — in het bijzonder — meditatie. Hierbij is wél sprake van een sterke existentiële betrokkenheid, maar uit de interviewtekst blijkt niets van kerkelijke betrokkenheid.⁵³

Van de respondenten uit gezien is dus sprake van verschillende houdingen. Ten eerste kan er sprake zijn van een in meer of mindere mate negatieve houding ten opzichte van de kerkelijke organisatie, of meer specifiek ten opzichte van de plaatselijke kerkelijke actoren (kerkleiding of juist de plaatselijke gemeente). In dit geval heeft het beziinningscentrum nadrukkelijk de rol van vrijplaats. Ten tweede kan er sprake zijn van een in meer of mindere mate positieve houding ten opzichte van plaatselijke kerkelijke actoren. In dit geval heeft het beziinningscentrum veel meer een aanvullende rol, al dan niet als oefenplaats. Ten derde kan er sprake zijn van een welwillende houding waarbij bepaalde elementen worden geïntegreerd in de praktijk van het eigen leven, waarbij de plaatselijke kerkgemeenschap en de kerk als geheel verder buiten beeld blijven.

⁵⁰ Zie 4.7: interview Vera Davids, (o.a.) segm. 52 (p. 163).

⁵¹ Zie 4.8: interview Frits Cornelissen, segm. 11 (p. 177).

⁵² Zie 4.2: interview Berthe Jaspers, segm. 61 (p. 85).

⁵³ Zie 4.1: interview Netty Duives, inleiding en segm. 21 (p. 64vv.).

Het gaat hier overigens nadrukkelijk om de verhouding tussen bezinningscentrum en parochie/gemeente zoals die door de ogen van de respondenten gezien wordt. In de doelstellingen van de verschillende bezinningscentra is in geen geval sprake van antagonisme ten opzichte van de kerkelijke organisatie. Integendeel: die centra die zich nadrukkelijk beroepen op hun katholieke oorsprong lijken zichzelf te zien als een deel van de kerk, zij het met een eigen plaats en eigen verantwoordelijkheden.

6.4.7 In de ruimte van de duiding: een nieuw catechese-begrip noodzakelijk?

Terugkijkend op de onderzoeksvraag ontkomen we er niet aan om ons nogmaals te begeven in de ruimte van de duiding van het discours. Het startpunt van dit onderzoek was een waarneming aangaande catechetische activiteiten in parochies. Bij het formuleren van de onderzoeksvraag is impliciet uitgegaan van de veronderstelling dat het bij de activiteiten van bezinningscentra gaat om catechetische activiteiten. Als we catechese opvatten als geïntendeerde processen van geloofscommunicatie kunnen we ervan uitgaan dat deze veronderstelling klopt. De activiteiten in de centra hebben immers een intentie; ze zijn niet toevallig. Ook kunnen we vaststellen dat het gaat om geloofscommunicatie, mits we hierbij de term “geloof” breder opvatten dan gangbaar is (zie hiervoor ook de notities over existentiële betrokkenheid in 6.2.7). Met dit “breder opvatten” is echter meteen een probleem uit de praktijk aangestipt. In de praktijk blijkt nog al te vaak dat het in parochies gangbare catechesebegrip smaller is dan het hierboven aangehaalde van geïntendeerde processen van geloofscommunicatie. Ook Hans van den Bosch wijst hierop als hij spreekt over de toekomst van de parochiecatechese.⁵⁴ Catechese is nog steeds in de eerste plaats gelegenheidsleren, met name op het gebied van de sacramenten en ligt daarmee nog dicht aan tegen vroegere doelstellingen van catechetisch leren zoals thuisraken in de christelijke traditie en socialisatie in de christelijke gemeenschap.

Wat de respondenten in de bezinningscentra geleerd hebben, of in bredere zin “opgedaan”, ligt in vrijwel alle gevallen sterk op het persoonlijke vlak. Respondenten hebben vaardigheden opgedaan of instrumenten in handen gekregen om het dagelijks leven beter aan te kunnen, of om het dagelijks leven beter richting te geven. De christelijke traditie speelt hierbij vanuit de bezinningscentra wel degelijk een rol — zoals niet alleen blijkt uit de doelstellingen van de bezinningscentra, maar ook uit minstens een deel van de interviews — maar de focus ligt op de persoon en niet op traditie of gemeenschap. Betekent dit gegeven dat er in de bezinningscentra — nogmaals: minstens volgens de opvattingen en ervaringen van de respondenten — *geen* sprake is van catechese? En als dit inderdaad zo is: hoe zou wat hier gebeurt dan wél benoemd

⁵⁴ Vgl. Van den Bosch 2011, 154.

kunnen worden? Het lijkt voor de hand te liggen om te concluderen dat er veel meer sprake is van vormen van pastorale bijstand of begeleiding — ofwel: van het onderwerp van studie van de poimeniek — dan van catechese, het onderwerp van studie van de catechetiek. Uit de interview-analyses blijkt duidelijk dat de activiteiten van de betreffende centra worden ervaren als hulp, steun en/of richtingwijzer om het dagelijks leven ofwel anders aan te pakken ofwel beter uit te houden. Aan de andere kant zou deze constatering ook aanleiding kunnen betekenen om opnieuw kritisch te kijken naar de gangbare begrippen van catechese en pastoraat.

In twee recente onderzoeken naar geloofsontwikkeling bij (met name) jongvolwassenen blijkt het onderscheid tussen poimenische activiteit enerzijds en catechetische activiteit anderzijds — en daarmee tussen poimeniek en catechetiek — al veel minder scherp dan het voorheen werd gehanteerd. Gezien hun gerichtheid op geloofsontwikkeling liggen beide onderzoeken minstens dicht aan tegen catechetiek. Er is echter in de praktijk die zij beschrijven sprake van een catechese die meer verwantschap vertoont met pastorale begeleiding dan met meer traditionele noties van catechese als geloofsoverdracht of -onderricht. Deze onderzoeken hebben inzichten opgeleverd die ook voor mijn onderzoek van belang zijn. Opvallend is overigens dat beide onderzoeken net als mijn eigen onderzoek betrekking hadden op volwassenen, terwijl de parochiële catechese nog steeds vaak de kindercatechese als uitgangspunt of paradigma hanteert. Dit laatste is overigens in de laatste paar jaar ter discussie komen te staan. Zo wordt in een recente publicatie van de KU Leuven een sterk pleidooi gehouden om de volwassenencatechese te gaan hanteren als het paradigma van catechese, analoog aan de catechesepraktijken in de vroege kerk.⁵⁵

Wiel Smeets promoveerde in 2004 op een onderzoek naar geloofsontwikkeling bij “ongodsdienstige” studenten. Zijn ingang is de deelname van een groep “ongodsdienstige” studenten aan een kloosterweekend. Smeets onderzoekt in hoeverre acht “ongodsdienstige” jongeren meer plausibiliteit zijn gaan toekennen aan christelijk geloof door deelname aan dit weekend. Gaandeweg het onderzoek wordt deze doelstelling echter bijgesteld naar vinden van een benadering van geloofsontwikkeling die in staat is om complexe verhoudingen met christelijke geloof te verstaan. Smeets vindt een ingang hiertoe in de mystagogie, met name de mystagogische hermeneutiek van Cees Waaijman.

Annemiek de Jong-van Campen gaat in haar onderzoek uit 2009 dieper in op de mystagogische benadering. Onderwerp van haar onderzoek is de praktijk van christelijke inwijding. Door literatuurstudie en kwalitatief-empirisch onderzoek komt zij uiteindelijk tot een hedendaags concept van mystagogie, dat zich toespitst op de relatie van de persoon tot de werkelijkheid. Deze kan op verschillende wijzen ervaren worden, waarin het mysterie kan oplichten.

55 Pollefeyt 2009, 6 vv.

Zowel in het onderzoek van Smeets als in dat van De Jong-van Campen is sprake van een nadrukkelijk individuele ontwikkeling bij de betrokkenen. Voor zover er sprake is van betrokkenheid bij een gemeenschap, is dit een gekozen betrokkenheid (nieuw of door eigen keuze herbevestigd) en geen door conventies bepaalde. Er is derhalve nergens sprake van een socialisatie binnen een geloofsgemeenschap waartoe men al van jongs af behoord heeft. Uit het onderzoek van De Jong-van Campen blijkt voorts dat er veel verschillende wegen naar Rome leiden als het gaat om christelijke inwijding, het onderwerp van haar studie. Bij sommige respondenten in De Jong-van Campen's onderzoek zijn concrete personen heel belangrijk, terwijl er bij anderen meer sprake is van een bepaald "arrangement" waarin personen, plaats en handelingen samenkomen.⁵⁶ Dit laatste is duidelijk terug te herkennen in mijn eigen onderzoek, waarin bij sommige respondenten sprake was van een duidelijke begeleidersfiguur terwijl bij anderen veel meer sprake was van een situatie die we analoog aan de bevindingen van De Jong-van Campen als een "arrangement" kunnen betitelen. Het "arrangement-karakter" in sommige interviews komt wellicht het duidelijkst naar voren in het interview met Karel Marijnissen, waarin sprake is van een samenspel van verschillende factoren: de inrichting van het klooster, het feit dat er getijdengebed plaatsvindt, de wisselwerking met andere deelnemers zoals bij de Augustinus-leesgroep, maar ook de heel persoonlijke contracten met de religieuzen. Aan de andere kant is er het interview met Nora Walters, waarin de begeleider een duidelijke rol speelt.

Beide onderzoeken hebben met mijn eigen onderzoek gemeen dat er geen — of nauwelijks — sprake is van geloofsleren in gangbare zin. Er is wel bij de meeste respondenten sprake van geloofsleren in bredere zin, meer in het bijzonder van geloofsontwikkeling. Smeets gebruikt een op de spirituele weg van Bernardus van Clairvaux geïnspireerd concept van geloofsontwikkeling uiteindelijk zelfs als interpretatiekader om tot een beantwoording van zijn onderzoeksvraag te komen.⁵⁷ Als we uitgaan van de twee genoemde onderzoeken en van mijn eigen onderzoek, lijkt er derhalve aanleiding om tot nieuwe noties van catechese te komen, niet zozeer gebaseerd op intentioneel geloofsleren (overdracht/onderricht) maar wel op het stimuleren van geloofsontwikkeling, die doorgaans heel individueel bepaald zal zijn. Gezien de eerder uiteengezette condities voor het verstaan van het discours hoeft ons dat niet te verwonderen. Met name komt dit aan de orde bij de vraag rond identiteitsvorming: deze verwijst in de reflexief-moderne context in eerste instantie naar het individu zelf en pas in tweede instantie naar het individu in verbanden met anderen. Zoals we gezien hebben komt dit in belangrijke mate overeen met de bevindingen van mijn eigen onderzoek. Als we derhalve de brede definitie blijven hanteren van geïntendeerde processen van geloofscommunicatie zouden de activiteiten van de bezinningscentra — of althans een groot

⁵⁶ Zie o.a. De Jong-van Campen 2009, 151vv; *ibid.*, 211 vv.

⁵⁷ W. Smeets 2004, 268.

deel hiervan — inderdaad als catechese kunnen worden opgevat. Daarbij is met name ook de breedte van het begrip “geloof” van belang. Eerder hebben we gezien dat er bij lang niet alle respondenten sprake is van specifiek christelijk-gelovige betrokkenheid, maar dat er wél bij een groot deel sprake is van existentiële betrokkenheid, die al of niet christelijk-godsdienstig van aard kan zijn. Een dergelijke diepgaande betrokkenheid lijkt samen te gaan met zowel verlangen als openheid voor alteriteits-ervaringen, twee mogelijke ingangen voor catechese.

Eén van de impliciete motivaties van dit onderzoek was het zoeken naar een vruchtbaardere aanpak van catechese in de parochies. Zeker is wel dat de aanpak die men in vrij veel parochies aantreft, waarin bijvoorbeeld in belangrijke mate sprake is van groepsactiviteiten en van wel-omschreven programma's, niet zou aansluiten op behoeften en verlangens van een belangrijk deel van de respondenten in dit onderzoek. Een bijstelling van het catechesebegrip op zich — van (collectief) geloofsleren naar (individuele) geloofs-ontwikkeling — zou een begin kunnen zijn van een vruchtbaardere aanpak, maar dit zou een veelomvattende verandering inhouden; mogelijk zelfs een paradigmaverandering. Dit ligt in zekere zin in het verlengde van de voorwaarden die Annemiek De Jong-van Campen aangeeft voor mystagogische catechese. Hierbij is sprake van drie elementen, te weten het aanreiken van een christelijke werkelijkheidsvisie, het wekken van spirituele ervaring en het duiden van spirituele ervaring. Het eerste element, aanreiken van een christelijke werkelijkheidsvisie, komt waarschijnlijk het dichtste bij het gangbare idee van catechese. Het aanreiken van een christelijke werkelijkheidsvisie impliceert overdracht van (conceptuele en morele) kennis.⁵⁸ Het tweede en derde element, namelijk het wekken en duiden van spirituele ervaringen, maakt echter in deze visie evenzeer deel uit van het geheel van de mystagogische catechese. Deze twee elementen lijken nog het meest op wat er in de interviews terugkomt over de activiteiten van de bezinningscentra. Het ligt echter voor de hand dat van een geslaagde duiding van spirituele ervaringen geen sprake kan zijn als een referentiekader ontbreekt. Analoog hieraan kan van geloofs-ontwikkeling — of men deze nu mystagogisch opvat of niet — geen sprake zijn als dit referentiekader ontbreekt. We zouden kunnen concluderen dat geloofsontwikkeling zowel elementen vereist die in het gangbare begrip als catechese worden aangeduid als elementen die in het gangbare begrip als pastorale begeleiding worden aangeduid. Er blijft hierbij echter een onderscheid bestaan tussen catechetische en poimenische activiteit. Bij pastorale begeleiding kan het om allerlei levens- en geloofsvragen gaan, zonder dat direct sprake is van het duiden van (spirituele) ervaring. Bij catechetische begeleiding — om in analoge termen te spreken — zou het dan kunnen gaan om het duiden van eigen ervaringen in het licht van de traditie. Dit zou een dubbel doel dienen. Ten eerste maakt de “catechisant” (degene die begeleid wordt) zich de traditie

⁵⁸ De Jong-van Campen 2009, 86.

meer eigen, in de letterlijke zin van het woord; ten tweede leert de “catechisant” haar eigen leven zien in het licht van haar geloof.

Een dergelijke omslag in het catechesebegrip is bepaald geen nieuwe gedachte. Niet alleen De Jong-van Campen pleit feitelijk voor een herziening ervan, ook Hans van den Bosch spreekt hierover als hij het heeft over de toekomst van de parochiecatechese. Beiden grijpen hierbij — net als overigens Didier Pollefeyt c.s. — terug op het catechumenaat in de vroege kerk, maar dan in een nieuwe vorm die recht doet aan de 21e-eeuwse context.⁵⁹ Dit is een omslag die veel vraagt van diegenen die vanuit een parochie bij catechese betrokken zijn, en dan niet alleen vanwege het veel individuelere karakter dat het zou aannemen. Waar catechese het karakter krijgt van mogelijk maken en stimuleren van geloofsontwikkeling, vraagt het om zekere competenties van de betrokkenen,⁶⁰ maar ook om de bereidheid om daadwerkelijk in relatie te treden met degene die verlangt naar geloofsontwikkeling. Het vraagt in zekere zin om de bereidheid om samen een reis aan te gaan, om het beeld aan te halen dat Bert Roebben in ander verband gebruikt bij zijn pleidooi voor een “narthicale catechese”.⁶¹ Met alle risico’s én verrassende mogelijkheden die het samen reizen met zich meebrengt.

6.5 Aanbevelingen

Dit onderzoek heeft van meet af aan de intentie gehad om vruchtbaar te zijn voor de kerkelijke praktijk in brede zin. In deze laatste paragraaf wil ik daarom verkennen over welke aspecten van de kerkelijke praktijk de inzichten die door middel van dit onderzoek verworven zijn iets te zeggen hebben, en hoe deze inzichten aan de praktijk dienstbaar kunnen worden gemaakt.

6.5.1 *Motieven van deelnemers*

6.5.1.1 Oefen- of vrijplaats, onderbroken levensverhalen

Een belangrijk overkoepelend motief van de respondenten in dit onderzoek was het zoeken naar een oefenplaats: een plaats waar vaardigheden of gereedschappen kunnen worden opgedaan om een bron van onvrede of gemis in het dagelijks leven het hoofd te bieden. Kennelijk zijn ervaringen van onvrede en/of gemis een aanzet om in beweging te komen.

De gezochte oefenplaats kan ook (gaandeweg) de vorm aannemen van een vrijplaats: een plaats waar mogelijk is wat daarbuiten niet mogelijk is. Het kan ook de vorm aannemen van een plaats waar rust gevonden wordt, en via die rust de

⁵⁹ Vgl. Van den Bosch 2003, 160 vv.; Pollefeyt 2010, 7 vv.

⁶⁰ Vgl. De Jong-van Campen 2009, 285 vv.

⁶¹ Roebben 2007, 107 vv.

opening tot weer andere mogelijkheden. De rust kan zelfs een opening bieden tot Godsontmoeting.

Doorgaans is daarbij de aanleiding een ervaring, of ervaringen, die opgedaan zijn in een seculiere context. Vaak gaat het om momenten waarop het levensverhaal als het ware onderbroken wordt. Bij geen van de respondenten in dit onderzoek ging het om een wel-omschreven en religieus of gelovig (sacramenteel) moment.

Aanbeveling

Het feit dat ervaringen van onvrede en/of gemis — of, breder gezegd, het onderbreken van een levensverhaal — vaak startpunt zijn voor mensen om op zoek te gaan is een belangrijk gegeven voor catechese. Dit zijn ook ervaringen waar de christelijke traditie veel over te zeggen heeft. Aanbieders van catechese moeten voor ogen houden dat geloofsontwikkeling vaak geen “netjes” doorlopende lijn kent, maar juist vaak door dit soort ervaringen in gang wordt gezet. Het is de moeite waard om te werken aan vormen van catechese die een oefenplaats kunnen bieden waar mensen in het reine kunnen komen met de ervaringen van “onderbreking”, en waar zij deze ook in een gelovig licht kunnen leren zien.

6.5.1.2 Specifieke gevonden motieven

Zoals gezegd is uit de interviews gebleken dat de betrokken respondenten met name op zoek waren naar vaardigheden of instrumenten om onvrede of gemis in hun dagelijks leven te kunnen aanpakken. Meer specifiek werd hierbij met name gezocht naar acceptatie, eenheid, nieuwe richting in hun leven en innerlijkheid. Hierbij is het acceptatie-motief affectief van aard en gericht op relatie, het eenheidsmotief existentieel van aard en eveneens gericht op relatie, het richtingsmotief existentieel van aard en gericht op oriëntatie en het innerlijkheidsmotief affectief van aard en gericht op oriëntatie. De existentiële motieven zijn de motieven die het sterkst verbonden zijn met de oefenplaats-functie van bezinningscentra. Beide motieven hebben ook duidelijke raakvlakken met de christelijke traditie.

Bij de affectieve motieven, het acceptatiemotief en het innerlijkheidsmotief, ligt dit complexer. Doorgaans leiden het streven naar acceptatie en (in mindere mate) het streven naar innerlijkheid niet zozeer naar het zoeken naar een oefenplaats als wel het zoeken naar een vrijplaats. Deze vrijplaats kan echter in een andere context dan de oorspronkelijk beoogde wel degelijk als oefenplaats dienen. De ervaring van afgewezen of verworpen worden komt in de interviewteksten naar voren als een mogelijke leerblokkade; de vrijplaats wordt pas oefenplaats als de deelnemer in het centrum ervaart dat hij of zij hier in ieder geval wél geaccepteerd wordt. Van de affectieve motieven heeft met name acceptatie waarschijnlijk het duidelijkste ook aanknopingspunten met de christelijke traditie; alleen al door het feit dat de semantische as

die hierbij hoort die van gemeenschap is. Het affectieve motief innerlijkheid is niet zozeer specifiek christelijk, maar wel algemeen-religieus van karakter te noemen. De ervaring van het belemmerd worden (door actoren van buitenaf) in het vinden van een eigen oriëntatie kan bovendien een leerblokkade zijn als het om catechese gaat.

Aanbeveling

De existentiële motieven eenheid en richting lijken het meest aansluiting te vinden bij het leer-karakter van catechese, gezien het feit dat ze het sterkst verbonden zijn met de oefenplaats-functie van bezinningscentra. Bij de affectieve motieven van acceptatie en innerlijkheid zal catechese dichter aanliggen tegen pastorale begeleiding. Ik kom hier verderop nog op terug bij de algemene gerichtheid van catechese.

6.5.1.3 Relatie met de kerkgemeenschap

Met betrekking tot het acceptatie-motief kan opgemerkt worden dat dit bij vier van de zes respondenten betrekking heeft op relaties binnen het kerkelijk milieu. In alle vier de gevallen gaat het om kerkelijk betrokken mensen die afwijzing ervaren vanuit dat kerkelijk milieu, met name vanuit kerkelijke autoriteit.

Het verlangen naar acceptatie dat juist bij kerkelijk actieve respondenten als motief aan het licht is gekomen, wijst op een soms scherpe polarisatie binnen kerkelijke verbanden. Openheid en barmhartigheid lijken hierin soms ver te zoeken.

Aanbeveling

Hoewel te verdedigen valt dat dit aan beide kanten zo is, is dit toch iets wat met name de kerkleiding zich terdege zou moeten aantrekken. De vraag is of een kerk die relevant wil zijn in het leven van mensen wel op het goede spoor is als ze juist mensen die bij haar betrokken zijn kennelijk van zich vervreemdt. Gezien het feit dat de kerkleiding in een dergelijke situatie de “machtigste partij” is, legt dit bij haar de verantwoordelijkheid om te zoeken naar vormen van mediatie. Ook als kerkleiders de mening zijn toegedaan dat mensen die een gevoel van afwijzing ervaren op een dwaalspoor zijn, hebben zij een verantwoordelijkheid om naar oplossingen te zoeken. Een goede herder laat immers, zo leert het Evangelie, desnoods de 99 schapen die op het “rechte pad” zijn gebleven achter om die éne te zoeken die hiervan is afgedwaald.

6.5.2 Algemene gerichtheid van catechese

6.5.2.1 Verschuiving in uitgangspunt

In dit laatste hoofdstuk is opgemerkt dat binnen de catechetiek de laatste jaren steeds meer stemmen opklinken die pleiten voor een radicale verschuiving van de catechese: niet langer dient de kindercatechese het paradigma te vormen, maar juist de

volwassenencatechese. Hoewel de catechese aan kinderen in dit onderzoek buiten beeld is gebleven, sluit het wel aan op deze verandering in blikveld. De volwassen respondenten die in dit onderzoek aan het woord kwamen zijn allen op hun eigen manier in ontwikkeling. In een aantal van de interviewteksten komt de kindertijd ter sprake. Juist uit deze teksten blijkt dat de ontwikkeling van identiteit en/of geloof een doorgaande kwestie is, en dat op volwassen leeftijd inzichten verworven worden die in de kindertijd nog niet mogelijk zijn. Voorts is uit de interviewteksten ook gebleken dat de ontwikkeling in hoge mate individueel bepaald is en sterk getekend wordt door voorgaande levenservaringen.

Aanbeveling

De paradigmatische verschuiving van kindercatechese naar volwassenencatechese is een terechte zaak en dient een centrale plaats te krijgen bij catechese in kerkelijk verband. Hierbij is het echter van groot belang om aansluiting te vinden bij de individuele ontwikkeling en levenservaringen van volwassen mensen. In het bijzonder is aan te bevelen om catechese te richten op het wederzijds op elkaar betrekken van concrete ervaringen en elementen uit de christelijke traditie.

6.5.2.2 Ontschotting van catechetiek en pastorale begeleiding

Ik noemde hierboven als één van de belangrijkste taken van catechese in de 21e eeuw het wederzijds op elkaar betrekken van concrete ervaringen en elementen uit de christelijke traditie. Zoals ik betoogde in paragraaf 6.4.7 zal dit als gevolg hebben dat catechese en pastorale begeleiding dichter bij elkaar zullen komen te liggen.

Aanbeveling

Als catechese en pastorale begeleiding dichter bij elkaar komen te liggen, wordt het ook van belang om deze grotere nabijheid optimaal te benutten en oog te hebben voor de raakvlakken tussen beide werkvelden. Daarbij zullen pastores en catecheten moeten beseffen dat pastorale begeleiding soms de weg vrijmaakt voor catechese, en dat catechese aan haar kant soms te maken heeft met leerblokkades die meer op het terrein van de pastorale begeleiding liggen. Deze beide raakvlakken tussen pastoraat en catechese zullen zich waarschijnlijk met name voordoen waar sprake is van affectieve motieven zoals acceptatie en innerlijkheid.

De constatering dat catechese en pastorale begeleiding dichter bij elkaar zullen komen te liggen heeft ook consequenties voor de vorming en opleiding van catecheten. Een catecheet in de 21e eeuw heeft poimenische competenties nodig. Hetzelfde geldt dan ook voor een pastor in de 21e eeuw: deze zal een open oog moeten ontwikkelen voor ingangen en kansen tot leren.

6.5.2.3 Consequenties voor kinder- en jongerencatechese

Het in de vorige paragraaf neergezette pleidooi voor een paradigmaverschuiving in de catechese — van kindercatechese als startpunt naar volwassenencatechese als startpunt — betekent geenszins dat hiermee de catechese aan kinderen buiten beeld komt. Juist als catechese gericht is op het op elkaar betrekken van levenservaringen en traditie is het een noodzakelijke voorafgaande voorwaarde dat er enige bekendheid bestaat met de traditie, en dat catechisanten enige bagage hebben die het voor hen mogelijk maakt om hun levenservaringen op de traditie te betrekken en andersom.

Aanbeveling

Een catechese die volwassenencatechese als uitgangspunt neemt, vraagt om een andere aanpak van kinder- en jongerencatechese. Bij deze vormen van catechese zou met name de vraag centraal moeten staan, wat kinderen en jongeren nodig hebben om later traditie en levenservaringen bij elkaar te brengen. Hierbij valt te denken aan enige vertrouwdheid met de traditie, maar ook aan vaardigheden om levensverhaal en geloofsverhalen uit de traditie op elkaar te betrekken. Catechese aan kinderen en jongeren is bij uitstek voorbereidingscatechese die de weg vrij moet maken om als volwassene zin te onderkennen in het leven. Het catechetische proces wordt met kinder- en jongerencatechese niet afgesloten; integendeel, het maakt de weg vrij voor een begin.

6.5.2.4 Verder onderzoek

De grondlijnen voor de motieven van deelnemers aan activiteiten van bezinnings- en spiritualiteitscentra zijn hiervoor meermalen aan de orde gekomen. In 6.2.2 en 6.2.3⁶² zijn ze samengevat als acceptatie, dat affectief van aard is en gericht op relatie; innerlijkheid, affectief van aard en gericht op oriëntatie; eenheid/heelheid, existentieel van aard en gericht op relatie; en richting, existentieel van aard en gericht op oriëntatie. In 6.2.3 zijn deze in schema gezet.⁶³

Aanbeveling

Het in 6.2.3 samengestelde schema kan als basis dienen bij verder onderzoek naar de motivaties van deelnemers aan activiteiten van bezinnings- en spiritualiteitscentra. Men zou bijvoorbeeld kunnen beginnen met nagaan of dit schema inderdaad de grondlijnen weergeeft van deze motivaties, of dat het beeld toch breder en complexer is dan in dit onderzoek naar voren is gekomen.

⁶² Zie pp. 287vv. en 289v.

⁶³ Zie p. 290.

SYNOPSIS

Chapter 1

In this chapter, the thesis of this research is formulated. In addition to this the social context in which it is situated is explored.

The thesis concentrates on the significance of the activities of spirituality centres. The research focuses in particular on the reception of these activities, in other words, on the point of view of the participants in extra-parishional catechetical activities. The most important question in this will be: what is the *motivation* for taking part in the activities of spirituality centres? And what does this mean for the providers of both parishional and extra-parishional catechesis?

The phenomenon of extra-parishional catechesis is closely connected to the developments in society as a whole. Since the 50's and 60's of the 20th century, the societal climate has changed drastically. A proper understanding of position and function of extra-parishional catechesis will require an exploration of this change and its consequences. For this end, the chapter examines the history of modernity, in particular of the development of human thinking after the age of Enlightenment (the philosophical perspective).

After the age of the "great narratives" in the 19th and 20th century, modernity developed in the second half of the 20th century to what is called "reflexive modernity" in this research. Present-day society is characterised by a plurality of "small narratives". It is characterised moreover by *reflexivity*: each choice presents itself as a reflected choice. In addition to this, in reflexive modernity institutions of social life are no longer embedded in a greater whole — as they used to be in former times — but refer only to themselves: they have become internally referential.

These two chief characteristics of reflexive modernity, reflexivity and internal referentiality, also reflect on the development of identity of the individual. The identity of 21st-century people in the Netherlands is no longer a pre-defined thing, but a question of choices in which individuals are thrown upon their own resources. One's identity is not founded in behaviour and neither on others' responses, but in the ability to "keep a particular narrative going". In the dominant reflexive-modern view on identity, the moral *leitmotiv* of this narrative is authenticity, in the sense of "being true to oneself". The course of one's life becomes internally referential as well. It becomes a separate segment in time, divorced from the notions of "generations" or "ancestors". The same applies to the place where one lives (at least after reaching adulthood): this is also a matter of choice, based on life planning.

The domain of life in which the de-traditionalising of reflexive modernity has had the largest impact is probably that of giving meaning. The landscape of life-views is characterised by plurality. In addition to this, the connection of individuals to a tradition is often greatly diminished and is more appropriately expressed in terms of interest and experience than those of commitment. Giving of meaning can take different shapes in this context. A first possible shape is that of relativism, which departs from a positive appreciation of plurality. In this pragmatic approach the value of the individual traditions is seen as relative to a great extent. A second possible shape is that of traditionalism, which departs from a negative appreciation of plurality. The truth of one's own tradition counts as sacrosanct and any suggestion of adaption of one's own tradition to the reflexive-modern context is unthinkable. The giving of meaning is altogether not a pre-defined matter of course anymore; as an aspect of reflexive modernity it is in itself subject to reflexivity. In this context, many positions are possible between the extremes of relativism and traditionalism.

From the Christian perspective various efforts have been undertaken to relate to the plurality in life-views which marks reflexive modernity. One possible starting point is the fact that the connection of individuals to a tradition is often only expressed in terms of interest. In this view, the aim of Christian communities would be to meet this interest and put people on the trail of their own longing. A look at the programmes of spirituality centres seems to show that this interest and need are the starting points employed by many of the centres and other providers of extra-parishional catechetical activities. A second possible starting point is the pursuit of a new dialogue between Christian tradition and reflexive modernity, in which Christian tradition no longer counts as a "great narrative" which encompasses all of reality but as an "open narrative" which has a right to exist, with its own truths, next to other "open narratives".

Chapter 2

In this chapter I will examine the methods which were followed in executing this research. The design of this research has been qualitative and exploratory from the start. Two important considerations account for this design. The first concerns in particular the exploratory character of the research. The motivation of participants of activities of spirituality centres is a subject which has scarcely been researched, and consequently very little is known about it. The second consideration concerns in particular the qualitative character of the research. Motivations are a complex phenomenon, which is also to a great extent individually coloured. For this, a qualitative approach is the obvious one, especially if one takes into account the exploratory character of the research.

To get an impression of the field the attention is at first directed towards the spirituality centres. This was done by means of a preliminary research which consisted of two parts. The first part consisted of a survey among the centres. The second part took shape in a number of participant observations during participation of the researcher in activities of five centres of various types.

The central part of the research is made up of a series of twelve semi-structures interviews with participants of activities of spirituality centres. For analysis of the interviews, I made use of the methods developed by the Paris school of semiotics. One of the considerations which led to this was the fact that Paris semiotics attach great value to the accountability of analytical work. Another consideration was the respect which semiotics have for the individuality of each text, which means in this case: the individuality of each interview. This raises at once one of the possible objections against employing the semiotic method of analysis: it is a text-immanent method. Interviews are living texts of living people; moreover, the research involves interviews in which experiences from the past are narrated.

The practice of interviewing illustrated, however, that it is not a matter of repetition of experiences but re-creation of experiences. In this re-creation, new meaning is constructed. The meaning constructed in the interview itself is the only meaning which is accessible to us and thus the only relevant meaning. Moreover, the interviews are not a matter of “just telling something”, but of a persuasive communication strategy which is also a constituent of the meaning which takes shape in the interview. This is something of which semiotics in particular is sensitive.

From the insight that the meaning constructed in the interview is the only one accessible — and because of this, the only relevant one — follows that the semiotic approach takes the individual interviews, each having their own individual construction of meaning, extremely serious. If it is true that the enunciator (the interviewee) can only be accessed through that which is enunciated (the interview text), and that which is enunciated is taken extremely seriously in its individuality, this implies that the enunciator is taken equally seriously in their individuality. From these three characteristics — interview as (re)construction, interview as persuasive strategy and taking the enunciator seriously through that which is enunciated — it follows that semiotic analysis provides a fruitful entrance to the meaning which is constructed in the interviews, exactly because of its dogma of “the text and nothing but the text”.

It is typical of a biographical interview that it concerns a re-narration of experiences which takes place within the framework of a dialogue. The dialogue between interviewer and interviewee (the interlocutors) is an important aspect of the traces of enunciation in an interview text. Within the framework of this communication there is usually not only one narrative programme going on, but a number of programmes which are installed within this framework and which are often fragmented in

character. Moreover, a biographical interview is a personally coloured discourse. The interviewee herself of himself is at stake. A biographical interview is a complex whole in which more things play a part than only that which is narrated by the interviewee in the sense of events and reflections. Semiotic analysis provides a set of instruments which serves to involve the important characteristics of biographical interviews into the analysis in a meaningful way, which provides better possibilities to trace the construction of meaning in an interview text.

From experience in the practice of analysing the interviews, gradually the conclusion emerged that semiotic analysis of whole transcripts of biographical interviews is not feasible because of the length of the transcripts. Therefore I have made use of so-called key extracts, which were selected from the whole of the interview texts based on criteria of both content and form.

Chapter 3

In this chapter I will focus on the spirituality centres themselves. I will start with the history of the phenomenon of spirituality centres and try to come to a certain definition of categories. To get a better picture of the history I will also examine the specific history of two of the centres.

The majority of spirituality centres which are the subject of this research have their origin in one or sometimes more than one religious order or congregation. A small number was founded by a catholic (lay) movement. In the various mission statements of the centres, this origin is frequently named. Some of the centres view their work explicitly as a continuation — in a different form — of the spirituality of the founding order of congregation.

The character of the work of the centres changed gradually from World War II on, not only in terms of content but also in terms of the connection with the founding order or congregation. In the 50's the work involved mainly retreats, but through the years this started to shift. Under the influence of increasing individualisation, and later on increasing plurality in the field of life-views, giving meaning as a human activity took centre stage. At the same time, the relation to the orders and congregations grew less direct. Presently, the members of these bodies are usually no longer strongly involved in the actual work, although they are often still involved on board level.

Further information about the spirituality centres is derived in this chapter from a survey which was held among the centres. This provided amongst other things data on the aims of the various centres, the kinds of programmes they offer and composition of the population of their participants. Many of the aims are phrased around the interface of personal development of the participant on one hand and Christian tradition — or religious traditions in general — on the other hand. The content which

the centres offer in their programmes is diverse, but largely focused on personal religious perception or experience in a very wide sense. With regard to the shape the activities take, the categories of “Christian meditation” and “retreat/contemplation” are relatively the largest in size.

To get a clearer picture of the activities of the centres I also give an account five participant observations which I did in various centres.

Chapter 4

This chapter makes up the core of the research. Here the twelve respondents I interviewed for this research take the floor.

In twelve paragraphs, the so-called key extracts from the interviews are given. These are analysed according to the method which has been developed within the framework of Paris school semiotics. Within this framework the interview is regarded as a dialogue between two interlocutors (the representation in the text of interviewer and interviewee) in which the interviewee in particular is installed in the text as narrator, observator and/or subject of situation/action.

Furthermore I am performing a first exploration of motivation and spirituality of the respondents, as they come forward from the text. I am closing the chapter with a brief exploration of the clues which the analytical work has provided.

Chapter 5

In this chapter the general lines from the analyses are explored. This is done as yet in the same terms as the analyses themselves, in other words: in semiotic terms. The general lines emerge both in a syntactic sense and in a semantic sense.

In a syntactic sense, in classical semiotic theory destination initiates action. Through manipulation the subject becomes a subject of action. In the phase of competence the virtualised subject becomes an actualised subject, possibly followed by the phase of performance in which the subject becomes a realised subject; finally, in the phase of sanction the subject is called a recognised, or sanctioned, subject.

Furthermore, in going through the phases of the subject the spatial location is important. In this respect, semiotic theory makes a distinction between the zero-space or topical space and the space surrounding this, the heterotopic space. The topical space is then divided into the paratopic space and the utopic space. The paratopic space is the space in which the acquisition of competence takes place, while performance takes place in the utopic space. The utopic space is the space where the narrative programmes are realised. Since in many of the interview texts programmes of other actors than the narrator occur, which form an anti-programme in relation to the narrator's programme, we can speak of the occurrence of an anti-utopic space within the topical space in the interview texts concerned.

On closer examination of the interview texts we can observe that in virtually all texts the destination is negative: the narrator is dissatisfied about a certain situation in daily life or experiences a deficit. The space of daily life is here the utopic space, in other words: the space in which the solution of the dissatisfaction or deficit is supposed to eventually take shape. The spirituality centre is usually the paratopic space in the interview texts, in other words: the space in which one hopes to find the skills or tools to tackle the dissatisfaction or deficit in daily life.

In a semantic sense the general lines show themselves in the shape of the values which are invested into the discourse. In this a distinction is made between virtualising, which implies the positioning of subjects and objects prior to disjunction or conjunction; actualising, which implies disjunction between subject and object; and realising, which implies conjunction between subject and object. For a better understanding of the texts an inventarisation is made of the various values, as they appear in the semiotic squares of the analyses and the question whether virtualising, actualising or realising of these values is taking place.

The most important value oppositions occurring in the interview texts are /rejection/ versus /acceptance/; /unrest/ versus /rest/; /outside/ versus /inside/ and /broken/ versus /whole/. These oppositions make up a cluster of virtualised values which are at least actualised and sometimes also realised. This is also connected to the previously mentioned distinction within the topic space. Where daily life functions indeed as topic space, the spirituality centre functions as paratopic space of training ground; where daily life, on the contrary, functions as anti-utopic space this is not always the case. It also occurs, however, that a virtualised value is not realised, but is in itself the cause of realising other values. In this case, the spirituality centre still functions as a training ground. A different situation occurs where the narrator constructs the outside world explicitly as anti-utopic space. In this case the spirituality centre is assigned a different function: not as a training ground where one can acquire competence for the realising of values in daily life, but as a sanctuary.

Chapter 6

In this chapter the step back is made from the analyses to the natural world. This is a tricky stop, since semiotic analysis departs from the principle that only the text is real, disjunct from the natural world. To take this step I am making use of the concepts of — on one hand — the conditions for understanding the discourse and — on the other hand — the space for interpreting the discourse.

For the conditions for understanding the discourse, I am going back to the thoughts which were unfolded in the first chapter about the characteristics of the research's social context. In addition to this, I am also going back to the chapter

which dealt specifically with the spirituality centres, when the centres are concerned as the more specific context of the interview texts.

In addition to the conditions presented by the social context and more specifically by the context of the spirituality centres there are also conditions created by the shape of the texts, namely as interview texts. An interview constitutes a dialogue in which the construction of meaning is taking place *in actu*: it is not a report but a re-enactment of events from the past. For a proper understanding of the texts the discursive memories of both respondent (the narrator in the text) and analyser play a part, as well as the environment of the respondent. Consequently, in the interview texts one can find both traces of the given nature of the social context and traces of the individuality of respondents.

In the space for interpreting the discourse the specific nature of the semiotic approach plays a part as well as the background of this research, namely the hypothesis that a form of catechesis is taking place in the spirituality centres which appeals to a reasonably large group of people who do not find a similar appeal in parished catechesis. The question is whether we can conclude from the motives found in the research whether the activities of the spirituality centres can indeed be defined as catechesis. To clarify this question I am appealing, amongst other things, to the scales of comparison which were employed by D. Pollefeyt and his colleagues in a research into the identity of catholic schools in the Australian state of Victoria.

From the findings of the above mentioned research, linked to the findings of my own research, one can conclude that openness to other traditions beside the Christian tradition does not mean that one's own tradition will be abandoned. The interview texts of my own research indicate moreover that this also seems to be the case for individual believers who take an open attitude towards other influences than exclusively their own tradition.

As far as the motives of the respondents in my research are concerned, in the previous chapter I already noted that their move to go to a spirituality centre was initiated in virtually all texts by a form of dissatisfaction of deficit, experienced in daily life of the respondent.

In terms of contents, the respondents' motives can be categorised according to two axes. The horizontal axis has affection and existence as its poles; the vertical one relation and orientation. In the square formed by the poles of affection and relation one finds in particular the motive of acceptance. In the square formed by the poles of affection and orientation one finds in particular the motive of internality. In the square formed by the poles of existence and relation one finds in particular the motive of oneness/wholeness and in the square formed by the poles of existence and orientation one finds in particular the motive of direction.

In spatial terms, the space of daily life is eventually the space in which the solution of the experienced dissatisfaction or deficit is supposed to take shape, and the space of the spirituality centre the space where people hope to find the skills or tools for bringing this about. In other words: the spirituality centre is generally seen as a training ground. In a number of interview texts the centre does indeed function as a training ground. In some of the texts, however, the centre takes on a different function, which we could define rather as a sanctuary.

From the examination of the analyses it has emerged that there is one dominant factor in the question whether or not a spirituality centre succeeds in being a training ground for the respondent: the relation of this respondent to the relevant other actors in the outside world, in daily life. In particular, a spirituality centre appears to fail as a training ground in those cases where there is a striving for acceptance by relevant actors in daily life. In all the interviews where this is the case, there is however an acceptance by actors within the centre itself. Thus where the spirituality centre fails to be a training ground, it often takes on the role of sanctuary: the place where things are possible that appear impossible in daily life. In such a situation, however, other changes can take place as a result of going to the spirituality centre. In this case we could speak of secondary motives. These motives did not initiate the move of going to the spirituality centre, but they do provide cause to go there again after the first instance.

In the complex of 'training ground' and 'sanctuary' motives, often double signals occur from respondents. On one hand they may look for a training ground, but on the other hand the emphasis lies much more on the spirituality centre as a sanctuary. This indicates the complexity of motivation.

Although the training ground/sanctuary motive plays an important role in a large part of the interviews, another motive also occurs which eludes the sphere of skills and tools. This is the motive of rest and silence, which is sometimes actively sought after but also occurs as unexpected.

Several things which emerged from the analyses of the interviews point at a relation between going to a spirituality centre and the questions surrounding an individual's identity. On one hand the image emerging with many respondents bears similarities with what was mentioned in the first chapter of, in particular, the view of A. Giddens on identity in a reflexive-modern context. In particular the life story of the individual is a continuously recurring point of reference. On the other hand, one of the striking phenomena in the interviews is that the search for identity by respondents is sometimes contradicting the current trend in society. Furthermore, in several interviews there is still a place for community in the shaping of identity. This community is, however, emphatically a reflexive-modern one: this concerns a community of the respondent's own choice in which she or he experiences acceptance.

An important part of the respondents is not explicitly an adherent of Christian faith, but this does not mean that these respondents do not have any faith at all. The situation has more shades than only black and white. To do justice to these nuances I am making a distinction between general and tradition-based religiosity. In addition to this I am also utilising the concept of existential involvement as a more specific form of religious involvement. The distinction here is not formed by the question whether the involvement is tradition-based, but by the intensity and the amount of relevance for the respondent's (daily) life. This distinction emphatically acknowledges the possibility of a religious involvement which is not tradition-based but which does impact daily life to such an extent that the term "religious involvement" is not sufficient. From the analyses of the interviews it appears that a sizable part of the respondents shows an existential religious involvement, which will not always take the shape of tradition-based religious involvement.

In the discussion of motivations I am also examining the distinction between need and longing. In this, I am defining 'need' (Latin: *necessitas*) as something one needs for oneself, and 'longing' (Latin: *desiderium*) as something which is not exclusively centred on the individual, but goes deeper than that. With several respondents there is something which colours their life to an important extent, or even changes the way they arrange their daily life. In a sense, they let themselves be guided by something which is older, greater, wider than themselves. In other words, here a (religious) longing is involved.

In some interviews motivations are occurring which do not proceed from that which is consciously strived for, but from that which is "found". These "found" motivations occur in the event of experiences which the respondent characterises as *unexpected*. At the same time, these experiences are penetrating to such an extent that their occurrence can not only be attributed to the physical environment and neither to the reaction of the respondent to this environment. They are characterised by a power of their own. For a closer examination of this kind of experiences I am appealing to Jean-Luc Marion's phenomenology. Marion speaks of "saturated phenomena". Phenomena of this nature — which may occur in commonplace and familiar events — reveal themselves as alterity. This is, however, not pure transcendence, but an immanent alterity. In the previously mentioned experience of some of the respondents in this research there is indeed a suggestion of "a handshake from the far side". These experiences give the distinct impression of the respondent's "being found". There is an element of alterity here, or even of mystery, which — from its own nature — is both penetrating and (relatively) ineffable.

LITERATUUR

- AWS:** Greimas, A.J., en J. Courtès (1987). *Analytisch Woordenboek van de Semiotiek* (vert. K. Joosse en P. de Maat). Tilburg: Tilburg University Press.
- DV:** *Dei Verbum* (1967). Dogmatische constitutie over de goddelijke openbaring. Ned. vertaling. Amersfoort: Kath. Archief.
- SC:** *Sacrosanctum Concilium* (1967). Constitutie over de heilige liturgie. Ned. vertaling. Amersfoort: Kath. Archief.
- Arts, H.** (1978). *Met heel uw ziel*. Over de christelijke godservaring. Kapellen: Patmos.
- Baarda, D. B./Goede, M.P. M. de** (1995). *Basisboek Methoden en Technieken*. Praktische handleiding voor het opzetten en uitvoeren van onderzoek. Houten: Stenfert Kroese.
- Baarda, D. B./Goede, M.P. M. de/Teunissen, J.** (1997). *Basisboek Kwalitatief Onderzoek*. Houten: Stenfert Kroese.
- Baarda, D. e.a.** (1995). *Basisboek kwalitatief onderzoek*. Houten: Stenfert Kroese.
- Baart, A.** (1997). Natuurlijke neigingen in praktisch theologisch onderzoek. In: A. Smaling en E. Hijmans (red.), *Kwalitatief onderzoek en levensbeschouwing*, pp. 66–99. Amsterdam: Boom.
- Baart, A.** (2001). *Een theorie van de presentie*. Utrecht: Lemma.
- Baart, A./Vosman, F. (red.)** (2003). *Present*. Theologische reflecties op verhalen van Utrechtse buurtpastores. Utrecht: Lemma.
- Bakker, C./Maas, J.** (2001). Leven in de moderniteit: een actief proces. Van overdragen naar het verwerven van de (eigen). religieuze horizon. In: G.A.F. Hellemans e.a. (red.), *De moderniteit van religie*, pp. 73–96. Zoetermeer: Meinema.
- Bakker, R.** (1978). Het structuralisme. In: R.C. Kwant (red.), *Mensbeelden*. Filosofie in een pluriforme samenleving, pp.104–136. Alphen aan den Rijn: Samsom.
- Balthasar, H.U. von** (1967). *Spiritus Creator*. Skizzen zur Theologie III. Eindsiedeln (BRD): Johannes Verlag.
- Barber, B.R.** (1995/2001). *Jihad vs. McWorld*. Terrorism's challenge to democracy. New York (USA): Ballantine Books.
- Beck, U.** (1986). *Risikogesellschaft*. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt am Main (BRD): Suhrkamp.
- Beck, U.** (1986). *Risikogesellschaft*. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt am Main (BRD): Suhrkamp.

- Beck, U./Giddens, A./Lash, S. (eds) (1994). *Reflexive Modernization*. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order. Stanford (USA): Stanford University Press.
- Beentjes, P. e.a. (1991). *'Gelukkig de mens'*. Opstellen over psalmen, exegese en semiotiek, aangeboden aan Nico Tromp. Kampen: Kok.
- Belijdenissen: *Augustinus' belijdenissen* (1948). Uit het Latijn vertaald door Dr. A. Sizoo. Delft: Meinema/Middelburg: St. de Gihonbron.
- Berk, M.F.M. van den, en R.G. Scholten (1989). *De moeizame weg van beleren naar leren*: opzet van de katechese in de parochies van de bisdommen Haarlem en Rotterdam. Hilversum: Gooi en Sticht.
- Bernts, T./Dekker, G./Hart, J. de (2007). *God in Nederland 1996–2006*. Kampen: Ten Have/RKK.
- Bisschops, A. (2003). Participerend leiderschap in de parochie van de toekomst: (zelf).aansturing en de uitdaging van de autonomie. In: S. Hellemans e.a. (red.), *Een kerk met toekomst?* De katholieke kerk in Nederland 1960–2020, pp. 61–83. Zoetermeer: Meinema.
- Boeve, L. (1996). Erfgenaam en erflater. Kerkelijke tradities binnen de Traditie. In: H. Lombaerts en L. Boeve (red.), *Traditie en initiatie*. Perspectieven voor de toekomst, pp. 43–88. Amersfoort/Leuven: Acco.
- Boeve, L. (1999). *Onderbroken traditie*. Heeft het christelijk verhaal nog toekomst? Kapellen: Pelckmans.
- Boeve, L. (2006). *God onderbreekt de geschiedenis*. Theologie in tijden van ommekeer. Kapellen: Pelckmans.
- Borgman, E. (2006). *Metamorfosen*. Over religie en moderne cultuur. Kampen: Klement.
- Borgman, E. (2004). Gods gedaanteverandering. De metamorfosen van de religie en hun theologische betekenis. In: *Tijdschrift voor Theologie* 44 (2004), pp. 45–66.
- Borgman, E., e.a. (red.) (1995). *Katholieken in de moderne tijd*. Een onderzoek door de Acht Mei Beweging. Zoetermeer: De Horstink
- Bosch, H. van den (2003). De toekomst van de parochiecatechese. In: S. Hellemans e.a.(red.), *Een kerk met toekomst?* De katholieke kerk in Nederland 1960–2020, pp. 124–137. Zoetermeer: Meinema.
- Bosch, H. van den (2006). In het spoor van Gods gedaanteverandering. In: *Tijdschrift voor Theologie* 46 (2006), pp. 33–57.
- Bosch, H. van den (2011). *Een knipoog van Onze Lieve Heer*. God ontmoeten in een postmoderne cultuur. Theologische Perspectieven 5, FKT/UvT. Bergambacht: 2VM.
- Buber, M. (1959). *Ik en gij*. Utrecht: Bijleveld, oorspr. uitgave 1923.
- Bulckens, J. (1994). *Zoals eens op de weg naar Emmaus*. Handboek voor catechetiek. Amersfoort/Leuven: Acco.

- Campen, A. van** (2002). Mystagogie als inwijding in geloof en gemeenschap. In: *Bijdragen* 63 (2002), pp. 281–310.
- Caputo, J.** (2001). *On religion*. London (GB): Routledge.
- Chatelion Counet, P.** (1998). *Over God zwijgen*. Postmodern bijbellezen. Zoetermeer: Meinema.
- Collins, F./Perron, P.** (1989). *Paris School Semiotics I (Theory)*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Co..
- Coolen, M.** (2001). De soap als relaas van het voortdurend verschuivend heden. In: Peperstraten, F. van (red.), *Jaarboek voor esthetica*. Amsterdam: NGE.
- Dekker, G.** (2010). *Heeft de kerk zichzelf overleefd?* Beschouwingen over de rol van de kerk in de moderne samenleving. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Dekker, G./Hart, J. de/Peters J.** (1997). *God in Nederland 1966–1996*. Amsterdam: Anthos.
- Denaux, A.** (2006). *Katholieke theologie in een context van (post).moderniteit*. Tilburg: Fac. Katholieke Theologie.
- Dijk-Groeneboer, M. van** (red.) (2010). *Handboek jongeren en religie*. Katholieke, protestantse en islamitische jongeren in Nederland. Almere: Parthenon.
- Dijk-Groeneboer, M. van/Maas, J.** (2000). *Van God los?* Utrecht: Katholieke Theologische Universiteit.
- Dijk-Groeneboer, M. van/Maas, J./Bosch, H. van den** (2008). *Godsdienst? Lekker belangrijk!* Onderzoek naar jongeren en zingeving. Tilburg: Faculteit Katholieke Theologie.
- Dingemans, G.** (1996). *Manieren van doen*. Inleiding tot de studie van de praktische theologie. Kampen: Kok.
- Dingemans, G.** (2005). *Ietsimse*. Een basis voor christelijke spiritualiteit? Kampen: Kok.
- Dingemans, G.** (2007). *In vredesnaam*. Religie in een democratische samenleving. Kampen: Kok.
- Dinklo, I.** (2006). Feiten en fabels over kwalitatieve onderzoeksresultaten. In: *Kwalon* 11 (2006). 2, pp. 35–43.
- Donk, W. van de/Jonkers, A./Kronjee, G./Plum, R.** (2006). *Geloven in het publieke domein*. Verkenningen van een dubbele transformatie. Den Haag/Amsterdam: University Press (publicatie Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid).
- Drayer, E./Ven, P. van de** (red.) (2006). *De God van Nederland*. Op zoek naar het hogere in de lage landen. Amsterdam: Van Gennip.
- Eijk, A.H.C. van** (2000). *Teken van aanwezigheid*. Een katholieke ecclesiologie in oecumenisch perspectief. Zoetermeer: Meinema.
- Elshof, A** (2008). *Van huis uit katholiek*. Een praktisch theologisch, semiotisch onderzoek naar de ontwikkeling van religiositeit in drie generaties van rooms-katholieke families. Delft: Eburon.

- Elshof, T. (2004). Hoe te spreken over het 'heilige'? In: *Kwalon* 9 (2004) 1, pp. 39-43.
- Elshof, T. (2006). Enunciatie in interviews. In: *Kwalon* 11 (2006) 2, pp. 29-34.
- Frishman, J., en S. Hellemans (red.) (2008). *Het christendom en de wereldreligies*. Dialoog en confrontatie. Utrecht: Uitg. van Gruting.
- Fukuyama, F. (1992). *Het einde van de geschiedenis en de laatste mens*. Amsterdam: Contact.
- Gabriel, K. (1996). Wandel des Religiöses im Umbruch der Moderne. In: W. Tzschetzsch/H.-G. Ziebertz (Hrsg.), *Religionsstile Jugendlicher und moderne Lebenswelt*, pp. 47-63. München: Don Bosco.
- Gabriel, K. (1999). Formen heutiger Religiosität im Umbruch der Moderne. In: H. Schmidinger (Hrsg.), *Religiosität am Ende der Moderne*. Krise oder Aufbruch? pp. 193-226. Innsbruck-Wien: Tyrolia Verlaganstalt.
- Ganzevoort, R./Visser, J. (2007). *Zorg voor het verhaal*. Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding. Zoetermeer: Meinema.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity*. Self and society in the late modern age. Stanford (USA): Stanford UP.
- Glock, C./Stark, R. (1965). *Religion and Society in Tension*. San Francisco (USA)/London (GB): Rand McNally Co.
- Govaart, A. (1992). Geworteld in je eigen traditie. In: *Speling* 1 (1992), pp. 62-68.
- Gräb, W. (1998). *Lebensgeschichten-Lebensentwürfe-Sinndeutungen*. Eine Praktische Theologie gelebter Religion. Gütersloh (BRD): Kaiser.
- Greimas, A. J. (1991). *De betekenis als verhaal*. Semiotische opstellen. Vertaald en ingeleid door W. van Belle, P. Claes, D. de Geest en H. Parret. Amsterdam/Philadelphia (USA): Benjamin Publications.
- Haardt, M. de (2004). 'Kom, eet mijn brood ...', exemplarische verkenningen naar het goddelijke in het alledaagse. In: *Tijdschrift voor Theologie* 40 (2000), pp. 5-22.
- Harskamp, A. van (2002). Soms, maar slechts voor even: over oude en nieuwe religiositeit en de kern van het 'zelf'. In: *Tijdschrift voor Theologie* 42 (2002/2), pp. 115-136.
- Harskamp, A. van (2000). *Het nieuw-religieuze verlangen*. Kampen: Kok.
- Have, P. ten (2006). Conversatieanalyse: orde in de details. In: *Kwalon* 11 (2006). 2, pp. 16-23.
- Heelas, P. /Woodhead, L. (2005). *The Spiritual Revolution*. Why religion is giving way to spirituality. Malden (USA): Blackwell.
- Heelas, P. (ed.) (1998). *Religion, modernity and postmodernity*. Oxford (GB): Blackwell Publishers.
- Heelas, P. (1996). *The New Age Movement*. The Celebration of the Self and the Sacralisation of Modernity. Oxford: Blackwell.
- Heelas, P./Lash, S./Morris, P. (1996). *Detraditionalization*. Critical Reflections on

- Authority and Identity. Cambridge (USA): Blackwell.
- Heitink, G. (2007). *Een kerk met karakter*. Tijd voor heroriëntatie. Kampen: Kok.
- Heitink, G. (1993). *Praktische Theologie*. Geschiedenis, theorie, handelingsvelden. Kampen: Kok.
- Hellemans, S. (2007). *Het tijdperk van de wereldreligies*. Religie in agrarische civilisaties en in moderne samenlevingen. Zoetermeer: Meinema/Kapellen: Pelckmans.
- Hellemans, S. e.a. (red.) (2001). *De moderniteit van religie*. Zoetermeer: Meinema.
- Hellemans, S. (1997). *Religieuze modernisering*. Inaugurele rede KTU. Utrecht: KTU.
- Hijmans, E./Smaling, A. (1997). *Kwalitatief onderzoek en levensbeschouwing*. Amsterdam: Boom.
- Hijmans, E. (1994). *Je moet er het beste van maken*. Een empirisch onderzoek naar hedendaagse zingevingssystemen. Nijmegen: Instituut voor Toegepaste Sociale Wetenschappen.
- Hijmans, E./Hilhorst, H. (1990). Hedendaagse vormen van zingeving. De 'onzichtbare' religie van de Nederlander. In: O. Schreuder en L. van Snippenburg, *Religie in de Nederlandse samenleving*, pp. 137-164. Baarn: Ambo.
- Houtepen, A. (1997). *God, een open vraag*. Theologische perspectieven in een cultuur van agnosme. Zoetermeer: Meinema.
- IJzendoorn, P. van (2000). *De keuze-industrie*. De Groene Amsterdammer 15 maart 2000.
- Immink, G./Boeve, L./Bossche, S. van den/Post, P. (red.) (2003). *Levensrituelen en sacramentaliteit*. Tussen continuïteit en discontinuïteit. Kampen: Gooi en Sticht.
- Jespers, F. (2007). De paramarkt: New age en volksgeloof. In: *Religie en Samenleving* 2 (2007), pp. 125-144.
- Jong, A. de, en M. Steggerda (red.) (1998). *Vorming in geloofscommunicatie*. Een onderzoek naar geloofscommunicatie in katholieke vormings- en bezinningscentra. UTP-katern 20. Baarn: Gooi en Sticht.
- Jong-van Campen, A. de (2009). *Mystagogie in werking*. Hoe menswording en gemeenschapsvorming gebeuren in christelijke inwijding. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Josuttis, M. (1996). *Die Einführung in das Leben*. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität. Gütersloh (BRD): Kaiser.
- Juchtmans, G. (2008). Rituelen in huis: geloven als meerlagig gebeuren. In: D. Pollefeyt/E. De Boeck (red.), *Daadwerkelijk*. Rituelen en zegeningen vandaag, pp. 129-150. Antwerpen: Halewijn.
- Kalbheim, B. (1999). *Gods woord ter sprake brengen*. Utrecht: KTU.
- Kessel, R. van (1989). *Zes kruiken water*. Enkele theologische bijdragen voor kerkopbouw. Studies voor kerkopbouw 1. Hilversum: Gooi en Sticht.

- Koningsveld, M. van (2005). *Aan de vruchten kent men de boom*. Een praktisch-theologische studie over activiteit en vitaliteit van de parochie. Utrecht: s.n.
- Korte, A.-M. (1998). Een lijfelijke hang naar het goddelijke. De nieuwe culturele belangstelling voor godsgeloof als theologische vraag. In: *Tijdschrift voor Theologie* 38 (1998), pp. 227-237.
- Lechner, G. (1999). Het succes van 'De belevingsmaatschappij' en de meest voor de hand liggende fouten in de perceptie ervan. In: *Concilium* 4 (1999), pp. 120-129.
- Lekkerkerker, A.F.N. (1953). *Realis presentia* bij Augustinus. In: Bolkestein, M.H., et.al., *Schrift en Kerk*. Nijkerk: Callenbach.
- Loeffen, H., et.al. (vert.) (1982). *Geschriften van Franciscus van Assisi*. Haarlem: Gottmer.
- Lombaerts, H./Maas, J./Wissink, J. (2001). *Beeld en gelijkenis*. Inwijding, kunst en religie. Zoetermeer: Meinema.
- Loo, H. van der, en W. van Reijen (1990). *Paradoxen van modernisering*. Muiderberg: Coutinho.
- Luckmann, Th. (1990). Shrinking Transcendence, Expanding Religion. In: *Sociological Analysis* 50-2, pp. 127-138.
- Lukken, G. (2007). De liefde gaat ons vooraf. De onherleidbare overkant van het ritueel als prolegomenon van het christelijk ritueel. In: *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 23 (2007), pp. 147-175.
- Lukken, G. (2001). De overkant van het menselijk ritueel. Herbezinning vanuit fenomenologie en semiotiek op antropologische en theologische lagen in het christelijk ritueel. In: *Tijdschrift voor Theologie* 41 (2001), pp. 145-166.
- Lukken, G. (1999). *Rituelen in overvloed*. Een kritische bezinning op de plaats en de gestalte van het christelijk ritueel in onze cultuur. Baarn: Gooi en Sticht.
- Lukken, G. (1994). *Per visibilia ad invisibilia*. Antropological, Theological and Semiotic Studies on the Liturgy and the Sacraments. Kampen: Kok.
- Lukken, G./Maas, J. (2006-2). Herfstig voorjaar, deel 2. De recente ontwikkelingen. In: *Bijdragen* 67 (2006). 4, pp. 391-423.
- Lukken, G./Maas, J. (2006-1). Herfstig voorjaar, deel 1. De klassieke semiotische benadering. In: *Bijdragen* 67 (2006). 2, pp. 195-226.
- Lukken, G./Maas, J. (1996). *Luisteren tussen de regels*. Een semiotische bijdrage aan de praktische theologie. Baarn: Gooi en Sticht.
- Lukken, G. (red.)./Semantet (1987). *Semiotiek en christelijke uitingsvormen*. De semiotiek van A.J. Greimas en de Parijse school toegepast op bijbel en liturgie. Baarn: Gooi en Sticht.
- Luther, H. (1992). *Religion und Alltag*. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart (BRD): Radius Verlag.
- Lyotard, J.-F. (1979). *La condition postmoderne*. Rapport sur le savoir. Paris (F): Ed. de Minuit.

- Maas, J. (2004). The Act of Reading the Bible. The Contribution of Semiotics. In: H. Lombaerts en D. Pollefeyt, *Hermeneutics and Religious Education*, pp. 203–214. Leuven: University Press.
- Maas, J. (1993). *Verhalen met verhalen?* Een semiotische studie naar de contextuele benadering van bijbelteksten in godsdienstonderwijs en katechese. Tilburg: University Press.
- Maas, J./Tromp, N. (1987). *Constructief Bijbellezen*. Zelfstandig en actief in de bijbel lezen: een semiotische methode. Hilversum: Gooi en Sticht.
- Maso, I./Smaling, A. (1998). *Kwalitatief onderzoek: praktijk en theorie*. Amsterdam: Boom.
- Maso, I./Smaling, A. (1990). *Objectiviteit in kwalitatief onderzoek*. Amsterdam/Meppel: Boom.
- Nijhof, G. (2000). *Levensverhalen*. Over de methode van autobiografisch onderzoek in de sociologie. Amsterdam: Boom.
- Panier, L. (1991). *La naissance du Fils de Dieu*. Semiotique et Theologie discursive. Lecture de Luc 1–2. Paris (F): Les Editions du Cerf.
- Peeters, T. (2003). *De Tweede Naïviteit als grondhouding van de post-moderne gelovige*. Een theologische theorie van Paul Ricoeur als achtergrond voor de psychologische theorie van David Wulff en het psychologisch model en instrument, de Post-Kritische Geloofsschaal, van Hutsebaut en collega's. Leuven: onderzoeksartikel KU Leuven.
- Plas, M. van der (ps. van B.G.F. Brinkel) (1989). *Abdijen van de Lage Landen*. Tiel: Lannoo.
- Pohier, J. (1979). *Als ik God zeg*. Hilversum: Gooi en Sticht.
- Pollefeyt, D. (2009). Wanneer catechese tot volwassenheid komt. In: Pollefeyt, D. (red.), *Als catechese tot volwassenheid komt*. Cahiers voor praktische theologie 10. Antwerpen: Halewijn.
- Pollefeyt, D./Bouwens, J. (2010). Framing the Identity of Schools. In: *International Studies in Catholic Education*, Volume 2, issue 2. London (GB): Routledge.
- Putman, W. (1998). *Godsbeelden en levensverhaal*. Een onderzoek met behulp van de Waarderingstheorie en de Zelfkonfrontatiemethode naar de betekenis van persoonlijke godsbeelden. Tilburg: University Press.
- Rahner, K. (1975). *Schriften zur Theologie XII*. Einsiedeln (BRD): Benziger & Co.
- Rahner, K. (1956). *Schriften zur Theologie III*. Einsiedeln (BRD): Benziger & Co.
- Ransijn, H. (2012). Inspiratie, vertrouwen en gastvrijheid. Franciscaans bezinningscentrum La Verna door de ogen van deelnemers. In: *Franciscaans Maandblad* 62 (2012) 1, pp. 12–13.
- Ransijn, H. (2005). Een persoonlijk geladen dialoog. Semiotische analyse van biografische interviews. In: *Kwalon* 10 (2005). 2, pp. 30–34.

- Ransijn, H.** (2004). *Gezichten in een veranderend landschap*. Over religieuze lekenbewegingen in deze tijd. Lezing bij het afscheid van mgr. J. de Kok, 12 mei 2004.
- Ravenstein, A.** (1999). *De roepende*. Een theologisch onderzoek naar het appèl karakter van de relatie God, de ander en ik. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Ricoeur, P.** (1991). *Tekst en betekenis*. Opstellen over de interpretatie van literatuur. Baarn: Ambo.
- Ritzer, G.** (1993). *The McDonaldization of society*. An investigation into the changing character of contemporary social life. Thousand Oaks (USA): Pine Forge Press.
- Roebben, B.** (2007). *Godsdienstpiedagogiek van de hoop*. Grondlijnen voor religieuze vorming. Leuven/Voorburg: Acco.
- Roebben, B.** (1995). *Een tijd van opvoeden*. Moraalpedagogiek in christelijk perspectief. Leuven/Amersfoort: Acco.
- Schillebeeckx, E.** (1989). *Mensen als verhaal van God*. Baarn: Nelissen.
- Schulze, G.** (1992). *Die Erlebnisgesellschaft*. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt am Main (BRD): Campus.
- Sengers, E.** (red.) (2005). *The Dutch and their gods*. Secularization and transformation of religion in the Netherlands since 1950. Hilversum: Uitg. Verloren.
- Sengers, E.** (2003). 'Al zijn we katholiek, we zijn Nederlanders'. Opkomst en verval van de katholieke kerk in Nederland sinds 1795 vanuit rational-choice perspectief. Delft: Eburon.
- Smeets, A.** (2007). *Conversio*. Bekering en missionering bij Gregorius de Grote. Een semiotiek van het verleden. Nijmegen: Valkhof Pers.
- Smeets, W.** (2007). *Verleiden tot God*. Jongeren inwijden in christelijke spiritualiteit. Tiel: Lannoo.
- Smeets, W.** (2004). *Tegenstrijdig ongeloof*. Een verkenning van geloofsontwikkeling bij 'ongodsdienstige' studenten. Nijmegen: Valkhof Pers.
- Smits, L.** (1989). Mediteren. In: Wissink, J.B.M., en Th.H. Zweerman (red.), *Ruimte van de Geest*. Over ascese, spiritualiteit en geestelijk leiderschap. Kampen: Kok.
- Tromp, N./Maas, J.** (2003). 'Als ik zwak ben, dan ben ik sterk'. Analyse van de overdenking door Huub Oosterhuis bij de uitvaart van Prins Claus, 15 oktober 2002. In: *Streven*, mei 2003, pp. 387-396.
- Tromp, N./Maas, J.** (1999). *Voorlezen uit Rembrandt*. Visies op bijbelse verbeeldingen. Tiel: Lannoo.
- Veerman, H.** (2005). *Lopend vuur*. Zoetermeer/Kapellen: Meinema/Pelckmans.
- Ven, J. A. van der** (1993). *Eccelesiology in context*. Kampen: Kok.
- Ven, J.A. van der** (1982). *Kritische godsdienstdidactiek*. Kampen: Kok.

- Verheij, S., en Th. Zweerman (2007). *Om respect en mededogen*. Levenskunst bij Franciscus en Clara van Assisi. Nijmegen: Valkhof Pers.
- Vlaeminck, H. (2005). *Het gebruik van casuïstiek in het sociaal werk*. Gent: Academia Press.
- Vroom, H. (2006). *Plaatsbepaling*. Christelijk geloof in een seculiere en plurale cultuur. Zoetermeer: Meinema.
- Waaijman, C. (2000). *Spiritualiteit*. Vormen, grondslagen, methoden. Kampen: Kok.
- Wagner-Rau, U. (2000). *Segensraum*. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft. Stuttgart (BRD): Kohlhammer.
- Wester, F. (1995). *Strategieën voor kwalitatief onderzoek*. Bussum: Coutinho.
- Wissink, J. (2007). God noemen, als Hij er is. In: A. Denaux, *God ter sprake*, pp. 25–36. Heeswijk: Abdij van Berne.
- Wissink, J. (2003–1). Een buurtpastor, een trainer en de BuurtBoys. In: Baart, A., en F. Vosman (red.), *Present: theologische reflecties op verhalen van Utrechtse buurtpastores*. Den Haag: Boom Uitgevers.
- Wissink, J. (2003–2). Een kerk met toekomst. Vingeroefeningen voor een praktische ecclesilogie. In: S. Hellemans e.a. (red.), *Een kerk met toekomst?* De katholieke kerk in Nederland 1960–2020, pp. 138–160. Zoetermeer: Meinema.
- Wissink, J. (2001). Geloof en kerk in de moderniteit. Enkele praktisch–theologische notities. In: G.A.F. Hellemans e.a. (red.), *De moderniteit van religie*, pp. 55–69. Zoetermeer: Meinema.
- Wissink, J.B.M., en Th.H. Zweerman (red.) (1989), *Ruimte van de Geest*. Over ascese, spiritualiteit en geestelijk leiderschap. Kampen: Kok.
- Witvliet, Th. (1999). *Gebroken traditie*. Christelijke religie in het spanningsveld van pluraliteit en identiteit. Baarn: Ten Have.
- Ziebertz, H.–G. (1996). *Religie in een tijd zonder religie?* Utrecht: Katholieke Theologische Universiteit.
- Zondag, H. en M. Maasen (2010), Meer dan de kerk. Een onderzoek naar motieven van weekeindkloosterlingen. In: *Jaarboek voor liturgieonderzoek* 26 (2010), pp. 201–220.
- Zondag, H. (1998), Historische achtergronden van het vormings- en bezinningswerk. In: Jong, A. de, en M. Steggerda (red.), *Vorming in geloofscommunicatie*. Een onderzoek naar geloofscommunicatie in katholieke vormings- en bezinningscentra. UTP–katern 20. Baarn: Gooi en Sticht, pp.15–25.
- Zweerman, Th./Goorbergh, E. van den (2003). *Franciscus van Assisi*. Over zijn evangelische bezieling en de betekenis ervan voor onze tijd. Nijmegen: Valkhof Pers.
- Zweerman, Th./Goorbergh, E. van den (1998). *Was getekend: Franciscus van Assisi*. Aspecten van zijn schrijverschap en brandpunten van zijn spiritualiteit. Assen: Van Gorcum.

CURRICULUM VITAE

Heleen Ransijn werd in 1962 geboren in Koog aan de Zaan en deed in 1979 eind-examen atheneum aan de Rijksscholengemeenschap West-Friesland te Hoorn. In 1991 begon zij haar theologiestudie aan de Katholieke Theologische Universiteit (KTU) te Utrecht. In 1999 studeerde zij hier af met als hoofdvak godsdienstpedagogiek en als bijvakken praktische theologie en godsdienstwetenschap. Tijdens haar studie deed zij onder andere onderzoek naar de mogelijkheden voor godsdienstonderwijs op (basis)scholen met een multireligieuze leerlingenpopulatie, onder auspiciën van het toenmalige Centrum voor Interreligieus Leren (CIL) van prof.dr. Trees Andree. In 2001 begon zij aan de KTU aan een promotie-onderzoek naar de motivatie van deelnemers aan activiteiten van bezinningscentra. In de herfst van 2012 promoveerde zij hierop aan de Faculteit Katholieke Theologie van de Universiteit van Tilburg.

Heleen Ransijn was eerder werkzaam in onderwijs, jongerenpastoraat en bij vredes- en mensenrechtenorganisaties. Momenteel is zij werkzaam bij het Dominicaans Studiecentrum voor Theologie en Samenleving (DSTS) te Amsterdam. Zij woont als “alleenwonende religieuze” in het buurtschap Molenpolder ten noorden van de stad Utrecht.

Van de serie Theologische Perspectieven verschenen tot nu toe:

1. Harm van Grol & Piet van Midden (red.), *Een roos in de lente. Theologisch Palet van de FKT*, 2009
2. Olav Boelen & Ton Meijers (red.), *Het kerkgebouw als religieus erfgoed*, 2009
3. Maarten Menken (red.), *Paulus tussen sjoel en kerk*, 2010
4. Ton van Eijk, *Eucharistie. Het woord en het brood*. 1e druk 2010; 2e druk 2011
5. Jacques Maas, Corline Melisse & Jozef Wissink (red.), *Een knipoog van onze Lieve Heer. God ontmoeten in een postmoderne cultuur. Verzameld werk van dr. Hans van den Bosch*, 2011
6. Adelbert Denaux & Marcel Poorthuis (red.), *De geestelijke erfenis van paus Johannes Paulus II. Bijdragen vanuit de Faculteit Katholieke Theologie van de Universiteit van Tilburg en van de Grootseminaries van Nederland*, 2011
7. Kees de Groot (red.), *De christelijke staat van Europa*, 2011
8. Staf Hellemans, Jan van den Eijnden & Piet Rentinck (red.), *Een katholieke kerk met toekomst. Bij het afscheid van Jozef Wissink als hoogleraar Praktische Theologie aan de faculteit Katholieke Theologie te Tilburg*, 2011

Van de Supplement Series verschenen:

1. A.B. Timmerman, *Gezien de ander. Eerbied voor autonomie en authenticiteit in het pastoraat*, 2011 (dissertatie met losse bijlage)
2. Archibald van Wieringen, *Verborgene lezers: over tekst en communicatie in het Oude Testament*, 2011

Voor informatie over beide series, zie: www.uitgeverij2vm.nl



Heleen Ransijn

In het begin van de 21e eeuw lijkt het niet zo gemakkelijk om mensen te motiveren om deel te nemen aan catechese-activiteiten in parochieel verband. Het aanbod van abdijen, kloosters en andere bezinningscentra lijkt beter aan te slaan. Wat zoeken mensen daar? En wat vinden zij daar?

Heleen Ransijn deed haar promotie-onderzoek aan de Faculteit Katholieke Theologie van de Universiteit van Tilburg om antwoorden te vinden op de vraag wat mensen motiveert om deel te nemen aan activiteiten van bezinningscentra. Ofschoon de motieven voor deelname al even divers bleken als het programma-aanbod van de bezinningscentra, werd uit het onderzoek duidelijk dat de aloude vraag 'waartoe zijn wij op aarde?' nog uiterst actueel is voor hedendaagse zoekende mensen.